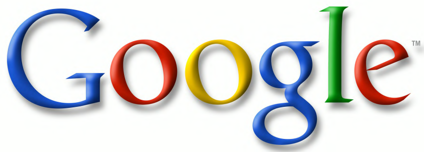
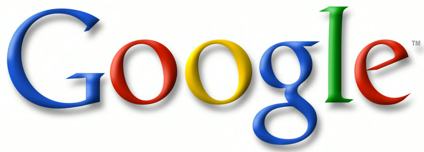




ABREVIATURA DE INVESTIGACIONES LÓGICAS DE E. HUSSERL



REVISTA DE OCCIDENTE ARGENTINA


THE PENNSYLVANIA STATE UNIVERSITY
· 1855 ·

ABREVIATURA DE INVESTIGACIONES LÓGICAS

ABREVIATURAS

LA EVOLUCIÓN CREADORA
de Henri Bergson

EL ESPÍRITU DEL DERECHO ROMANO
de R. von Ihering

PRINCIPIOS DE SOCIOLOGÍA
de H. Spencer

INVESTIGACIONES LÓGICAS
de E. Husserl

BUENOS AIRES 1949

ABREVIATURA DE INVESTIGACIONES LÓGICAS DE E. HUSSERL

por

FERNANDO VELA



Revista de Occidente Argentina
Buenos Aires

PRÓLOGO

En 1900 apareció en Alemania el primer tomo de las "Investigaciones lógicas" de Edmundo Husserl: los "Prolegómenos a la lógica pura". Era el primer grito de rebeldía contra el psicologismo que había invadido la lógica y la filosofía entera. Husserl tenía que combatir contra muchas cosas, tenía que limpiar de muchos humos y nieblas la visión filosófica y dejar la pupila clara y desnuda frente a objetos igualmente precisos y exactos. En un cierto momento de la historia — en 1626, cuando Descartes se puso a empollar en una estufa su descubrimiento del *cogito* — el pensamiento se mete dentro de sí mismo con su objeto. Lo que al principio no era más que una argucia metódica para dar seguridad al pensamiento, encontrando la primera verdad indubitable e indemostrable, asiento de todas las demás, se convirtió en prisión hermética. El pensamiento quedó encerrado en la subjetividad y creeríase que jamás podría salir nuevamente al aire libre. Dentro de su encierro se iba acabando la provisión de aire que había almacenado a la entrada y a lo último, ya medio asfixiado, parecía haber renunciado a toda salvación. Ya no había ideas, cogitaciones, ni formas ni categorías *a priori* ni siquiera cosas sensibles sino únicamente sensaciones. Se había querido asegurar el conocimiento, ahincándole en el dato sensible, pero ya no quedaba posibilidad de conocimiento, certidumbre y verdad. Lo que se creía más firme — incluso ese dato sensible — había quedado pulverizado, reducido a un caos sobre el cual el

pensamiento no podía actuar más que conforme a principios mecánicos de economía y menor esfuerzo, mediante ficciones útiles a la acción. Todo era subjetivo, empírico, relativo, pragmático. Contra todo ello iba a combatir Husserl denodadamente, buscando la raíz del error. De aquí la parte polémica de sus "Investigaciones" que, no por aplicarse a las concepciones dominantes en su tiempo, ha perdido por completo su actualidad, porque todavía hoy vuelven a infiltrarse al menor descuido y hay que estar de guardia en las fronteras para mantener libre el terreno tan difícilmente conquistado a la inundación.

La fortuna del intento de Husserl tenía que ser lenta al principio; los enemigos eran numerosos y estaban firmemente establecidos. Pero, al fin, la resistencia se desvaneció y las doctrinas que parecían mejor asentadas se derrumbaron bruscamente. De este momento he escrito en otra ocasión: "El sujeto ha abierto las ventanas de la cárcel y se lanza a la objetividad sin recelo, duda o suspicacia. El pensamiento deja de devanarse y tejerse infecundamente en una red en que sólo él se enreda... Ahora va a apresar objetos, verdaderos objetos, seres, verdaderos seres... ¿Cómo explicar este triunfo fulminante, esta invasión irrefrenable sino porque restituía al hombre su verdadero mundo, un mundo de objetos y seres, el mundo que le había sido escamoteado y fraudulentamente sustituído por el espectro de un mundo? El pensamiento tenía hambre de esencialidades cósmicas, nostalgia de mundo, sed de objetividades, y a ellas se entregó con júbilo y delicia. Júbilo y delicia de encontrar presencias exactas, formas llenas, turgencias vivas, donde no parecía haber más que esquemas y moldes vacíos."

Una vez que el sujeto se había interiorizado en sí mismo, surgía necesariamente el problema de cómo se sale nuevamente al objeto. El neokantismo había pretendido resolverlo haciendo del objeto un pro-

ducto lógico del pensar moviéndose con arreglo a sus principios internos; el objeto era ya únicamente el objeto idealizado, cristalino que no existe más que en el ámbito riguroso de la ciencia. Esta escuela había empezado por el grado superior del conocimiento, el científico. También Husserl se proponía investigar las condiciones ideales de la posibilidad de la ciencia, de la teoría, pero empezó por la tarea más modesta de estudiar los grados inferiores del conocimiento, los actos en que se constituye el conocimiento más humilde; ante todo, por aquellos que se limitan a dar sentido: las significaciones. Y así fué como descubrió para la lógica pura una esfera, no sólo de formas, como era la lógica tradicional, sino de objetos ideales, de unidades ideales de significación que se nos dan en la intuición tan inmediatamente y "en persona" como las cosas sensibles, pero como una identidad y una consistencia en todas sus presentaciones de que carecen estas últimas. Estos objetos ideales son las *esencias*, cuyo concepto no aparece definido exactamente hasta su obra posterior "Ideas para la fenomenología pura". En las "Investigaciones" no encontramos mayor caracterización que la encerrada en estas palabras: "toda verdadera especie es una esencia", pero es que todavía no había dado Husserl su gran paso decisivo: la ontologización objetiva de las esencias.

Estas esencias, constituídas por aquellas notas que hacen que algo sea lo que es, son intuídas inmediatamente, podemos hacer sobre ellas juicios lo mismo que sobre las cosas sensibles, pero no podemos decir de ellas lo que se nos antoje ni modificarlas o atribuirles predicados a capricho; ellas aceptan unos y rechazan otros; en suma, se nos imponen, hacen respetar su consistencia. Son, pues, seres, objetividades, siempre idénticas a sí mismas. No cabe intuición más que de seres y la única manera de conocer el ser es por intuición — no por deducción o inducción. La intuición en la concepción de Husserl se correspon-

de con su modo de entender el ser y, viceversa, su modo de entender el ser depende de su concepto de la intuición. Por eso ha tenido que ampliar el concepto de intuición para incluir en él, no sólo la sensible, sino también la intuición esencial y ha tenido asimismo que ampliar el concepto del ser para incluir los objetos ideales, las esencias. Según esto, hay dos clases de seres; seres u objetos reales y seres u objetos ideales que existen como aquéllos, sólo que idealmente. La idealidad es un modo de existir lo mismo que la realidad que es sólo otro modo de existir. En su "Investigación primera", primer peldaño en su ascensión gradual a las esencias, en que éstas todavía no son más que significaciones, nos dice: "Como los números – en el sentido ideal de la aritmética – no surgen y desaparecen con el acto de contar y como la serie infinita de los números representa un conjunto de objetos generales, delimitados rigurosamente por una legalidad ideal, que ni puede aumentar ni disminuir, así ocurre también con las unidades ideales lógicas puras, los conceptos, proposiciones, verdades; en suma las significaciones lógicas. Ellas forman un conjunto ideal, cerrado de objetos generales a los cuales les es indiferente ser pensados y expresados. Hay, pues, innumerables significaciones que son posibles, pero que nunca llegan a expresión ni acaso puedan llegar nunca por la limitación de la facultad cognoscitiva del hombre". Así, pues, existen, están ahí, en su mundo ideal y la intuición esencial no hace más que aprehenderlas ahí donde están, como hace la intuición sensible con las cosas reales. En consecuencia, la filosofía vuelve a ser conocimiento de esencias, conocimiento intuitivo o, mejor aún, contemplación de esencias.

Estas esencias son de diversas clases. Esencias exactas como los conceptos matemáticos, obtenidos por idealización y esencias inexactas y vagas, obtenidas de los datos intuitivos por ideación, tales como la esencia "árbol", la esencia "color" que la ciencia

calificaba de puramente subjetivas y, por tanto, apartaba como sin valor para el conocimiento verdadero del ser. Pero esta inexactitud —nos dice Husserl— no es debida a imperfección de nuestro aparato cognoscitivo, sino que pertenece a la misma esencia de ciertos objetos el que no pueden dársenos de otra manera. Así, pues, la intuición ideativa no falsea el sentido de lo real concreto y, por ello, el mundo de la percepción, el mundo de las esencias inexactas, puede ser objeto de una ciencia eidética que las describa tal como se dan inmediatamente en sus puras cualidades sin reducirlas a cantidad como hace la ciencia empírica. Hay también esencias materiales (rojo, triángulo, hombre) y esencias formales (relación, identidad, igualdad, colección) o categorías, que también intuímos mediante la intuición categorial. Aquí reside la diferencia con Kant para el cual las categorías son formas del entendimiento que transforman e informan los datos sensibles mientras que para Husserl aprehendemos las síntesis categoriales intuitivamente porque son relaciones objetivas que existen entre los objetos. Quien las aprehende es un sujeto pero lo aprehendido es objetivo; el conocimiento es de un sujeto, mas lo conocido es objetivo. Las categorías son las estructuras del ser, no del conocimiento, y se obtienen del ser concreto mismo.

Estas esencias se ordenan en géneros y especies y rigen entre ellas leyes que pueden ser también materiales o formales. Una ley material es, por ejemplo, ductiva ni inductiva ni empírica sino material, la intuyo sin razonamiento con sólo una visión coloreada y tiene validez *a priori*. Así descubre Husserl un *a priori* material que no es el *a priori* formal y racional de Kant. Así descubre leyes sintéticas *a priori* diferentes de las analíticas que valen universalmente con indiferencia de las esencias materiales. El idealismo kantiano tiene razón en cuanto funda la validez del conocimiento en un *a priori*; no la tiene en cuanto que da por inconcuso que el *a priori* consiste exclu-

sivamente en formas vacías de la intuición y del pensamiento, en categorías huecas.

Las esencias se agrupan en regiones; por ejemplo, la región "naturaleza" formada por el conjunto de géneros tales como color, extensión, tiempo, causalidad, materialidad, etc. A cada región de objetos corresponde una ontología regional y a los objetos de cada una le pertenece un modo de ser y asimismo un modo especial de ser objetos de la conciencia. Un objeto determinado por el género regional tiene en la medida que es real sus modos determinados *a priori* de ser percibido, representado, pensado, etc. Por ejemplo, una realidad espacial es percibida lo mismo por nosotros, hombres, que por un ser capaz de conocimiento absoluto, en perspectivas, escorzos, y sólo puede serlo así.

Ha sido precisa esta exposición para explicar la enorme influencia del método fenomenológico en la metodología de las ciencias, pues para hablar de cierto objeto, cierta idea, cierto ser, cierto hecho, es preciso que antes nos preguntemos qué es objeto, qué es idea, qué es hecho, qué clase de objetos ideas y hechos hay y cuál es el ser esencial y característico de cada clase. Gracias a este método han podido las demás ciencias delimitar el orbe de sus objetos, absteniéndose de toda demostración o deducción hasta no haber logrado la visión plena de las ideas y objetos primordiales, la manera de ser de éstos y, por tanto, el método congruente con esta su manera de ser. El modo de ser impone el modo del conocer.

Veamos ahora el camino seguido por Husserl para llegar al descubrimiento de las esencias lógicas y, por ello, el método aplicable por cada ciencia a la investigación y definición de las que pertenecen a su esfera. El "principio de todos los principios" es que toda intuición que se da originariamente es una fuente justificada de conocimiento; todo lo que se nos da en la intuición originariamente, tomado puramente como se nos da, no puede engañarnos. Toma, pues,

Husserl la parte justificada del positivismo: todos los datos inmediatos deben ser aceptados pura y simplemente tal como se presentan a la intuición y de ellos debe partir el conocimiento. Pero el positivismo partía de la idea preconcebida de que no hay más dato que el sensible; partía de lo que era dato para la ciencia y para una ciencia espacial: la natural; en suma, partía de un concepto ya elaborado de una interpretación, y no de lo que realmente se presenta en la intuición inmediata, entre lo que figuran también esencias, categorías. Por esto la fenomenología se llama a sí misma "el verdadero positivismo". Del positivismo toma también el carácter irracional de los datos. "Cada esencia —nos dice Gurwitch en su exposición de la fenomenología— tal como es dada en la intuición pura es absolutamente irreductible a otra esencia. Entre esos diversos datos hay un abismo, un *hiatus irrationalis* que la inteligencia es incapaz de colmar, tan infranqueable como entre los datos empíricos de la intuición sensible". Respecto a estos datos no cabe más que la descripción, no la explicación genética. Así, se ha calificado la fenomenología de "positivismo de esencias, descripción de los datos irreductibles y aislados de la intuición". Es también experiencia inmediata. Pero dentro de ésta hay una clase especial de experiencia privilegiada que forma el contrapolo de la experiencia sensible, por ser una percepción adecuada: la experiencia inmanente en la cual se da una coincidencia absoluta entre lo pensado y lo dado, sin diferencia alguna entre el aparecer y el ser. Esta experiencia inmanente, modelo de toda experiencia, tiene su esfera: las vivencias psíquicas. Cuando éstas se analizan descriptivamente encontramos como su rasgo común y esencial su intencionalidad, su referencia a un objeto. El pensamiento es pensamiento de algo, el deseo es deseo de algo, etc. Ahora bien, si la conciencia es constitutivamente conciencia de algo, si el modo propio de ser de la conciencia consiste

en referirse siempre a algo, en trascender de sí misma y dirigirse a un objeto ideal o real, no hay por qué plantear el problema de cómo se interioriza y subjetiviza el objeto en la conciencia y se le saca después para darle una existencia objetiva. Sujeto y objeto no son dos cosas que están aparte y después entran en contacto, sino que sujeto y objeto se dan juntos primariamente; ser sujeto significa relación inmediata con objetos. No hay por qué preguntarse cómo el pensamiento se trasciende; el trascenderse es carácter esencial de la conciencia, que se encuentra en ella y no hay más que registrarlo y describirlo; la relación de sujeto y objeto no se explica sino que simplemente se aclara. La conciencia —nos dice Husserl— no contiene el objeto sino exclusivamente sus vivencias cuyo carácter esencial es dirigirse a contenidos heterogéneos con ella. Esto es lo que llama "inmanencia de la trascendencia"; en la conciencia no está el objeto, lo que le es inmanente es su trascender a objetos.

Pero hay muchos géneros de vivencia psíquica: percepción, imaginación, juicio, sentimiento, volición. Será, pues, preciso tener en cuenta los actos correspondientes, irreductibles también unos a otros, aunque pueden fundarse unos en otros en el sentido de que ciertos actos para ser llevados a cabo necesitan otros previos. Por tanto, de ellos no cabe tampoco explicación racional, sino descripción. Yo puedo percibir una palabra escrita como un conjunto de rasgos negros o como signo de otra cosa, o como una significación y, en fin, puedo llenar esa significación vacía con la intuición correspondiente e incluso percibir el objeto a que se refiere. Todos estos actos son distintos, modos diversos de enfoque. A cada uno de ellos corresponde un algo distinto; cada acto nos da una cosa distinta. Descubrir estos algos distintos es descubrir los actos correspondientes y viceversa. Así se ha definido la fenomenología como "investigación de las estructuras esenciales y teoría universal de las

vivencias por virtud de las cuales se abre el acceso a aquéllas."

Con esto vemos en qué consiste el método fenomenológico. Parte de los datos más inmediatos y evidentes que son nuestras vivencias, adapta a ellas como con un tornillo micrométrico de precisión nuestra visión intelectual que tiende siempre a perforar su trasparencia para apoderarse de la cosa material que envuelven como un fanal cristalino y luego de bien enfocadas, las contempla, y de ese cristal, que parece tan simple va desprendiendo —como por exfoliación— películas diáfanas donde no parece existir ninguna. No hace, en suma, más que mostrar, poner delante, hacer ver lo que está a un palmo de nuestras narices y no veíamos. Procede por evidencias. Fenomenología es, pues, pura contemplación.

Pero de todos los actos hay uno realmente fenomenológico. Todas esas vivencias pueden ser objetos de la reflexión de la conciencia sobre sí misma, convertirse a su vez en objeto de otras vivencias. Sin embargo, hay dos modos de reflexión, uno, el natural, en que el hombre al dirigirse al mundo le pone como existente y al reflexionar sobre sí mismo se pone también como existente, como parte del mundo. El otro es la "reducción fenomenológica" en la cual suspendemos toda posición, todo juicio sobre la existencia o la no existencia. Ni afirmamos ni negamos. Ponemos las vivencias como entre paréntesis y nos atenemos a ellas tal como nos son dadas. Y al mismo tiempo no nos presuponemos tampoco nosotros mismos como una cosa en el mundo. La conciencia psicológica subsiste como objeto —y objeto único— de nuestros juicios, y a su vez el sujeto que hace estos juicios es una conciencia pura, un yo puro. "La reflexión —dice Husserl— es algo que cualquiera puede llevar a cabo y practicar en la conciencia con su mirada aprehensiva, pero con esto todavía no se ha llevado a cabo una reflexión fenome-

nológica ni la conciencia aprehendida es una conciencia pura". Ahora bien, las vivencias de la conciencia pura pueden ser también objeto de una intuición esencial en que, por abstracción ideatoria, sobre un caso, como ejemplo, obtenemos su esencia. Esta nueva operación, cima de todas las demás, es la "reducción eidética". Fenomenología, es pues, "contemplación y descripción de las esencias de las vivencias de la conciencia pura".

Podría preguntarse por qué el hombre deja la actitud natural y se pone de pronto a mirar reflexivamente su vida teorética, podría preguntarse si la reducción fenomenológica que se nos describe como un dejar de vivir, una "neutralización" de la vida, no es, a su vez, otra manera de vivir, si la reflexión sobre una vivencia no altera ésta e incluso si el poner entre paréntesis una vivencia no es una vivencia nueva y, en suma, si la conciencia pura, con todas sus vivencias reducidas, lejos de ser una realidad inmediata no es también resultado de una operación mental. Pero no hemos de entrar en objeciones ni tampoco seguir la evolución de las ideas de Husserl en sus obras posteriores. Es posible rechazar el idealismo de Husserl y aceptar plenamente el método fenomenológico, en cuanto aprehende lo dado tal como está dado y lo analiza de modo puramente descriptivo hasta no dejar mota ni grumo opaco a la visión, hasta dejar las esencias en estado químicamente puro para establecer sus leyes apriorísticas. Aunque Husserl no abordaba más que el problema particular de la lógica ha empleado un método de aplicación general. Aun para las ciencias empíricas es precisa una ontología regional correspondiente a sus objetos, una ciencia apriorística que le sirva de base. Gracias a la fenomenología no sólo han quedado desnudos, en su esencia, los fenómenos ya conocidos por la ciencia sino que se ha abierto el acceso a nuevos estratos del ser antes ocultos a las miradas. Por estas razones ha influído tanto en las

disciplinas puramente filosóficas como en todas las ciencias del espíritu, tanto en la filosofía, en la psicología, la estética, la ética, la lógica, como en la ciencia del derecho, la filosofía de la religión, la historiografía, la etnografía, la psiquiatría.

Con este volumen tiene el lector en sus manos en forma condensada – y creo que clara – las "Investigaciones lógicas", de Husserl – que en los cuatro tomos de la versión castellana rebasan las mil páginas en octavo –, la obra que revolucionó la ciencia filosófica en los albores del siglo, de la cual son derivaciones más o menos directas todas las doctrinas filosóficas del presente y, en general, todas las ciencias del espíritu tal como hoy existen.

FERNANDO VELA

PRÓLOGO A LA PRIMERA EDICIÓN

Los problemas que han dificultado y al fin interrumpido mis esfuerzos por llegar a una explicación filosófica de la matemática pura me han llevado a estas investigaciones lógicas. La Lógica vigente, una de cuyas incumbencias es hacer comprensible la esencia racional de toda ciencia deductiva, su unidad formal y su método, no me bastaba cuando me aplicaba al estudio de las ciencias deductivas de hecho existentes. La investigación lógica de la aritmética formal y teoría de las multiplicidades, me hizo tropezar con dificultades que rebasaban la estricta esfera matemática. Vi entonces que la aritmética formal es susceptible de modificaciones o generalizaciones que trascienden de la esfera cuantitativa. Al descubrir en la lógica matemática una matemática que, efectivamente, nada tiene que ver con la cantidad y, sin embargo, conserva la forma y el método matemático se me plantearon diversos problemas, principalmente la relación entre lo formal de la matemática y lo formal de la lógica, desde la cual pasé a cuestiones aún más fundamentales sobre la esencia de la *forma* del conocimiento, a diferencia de su *materia*, y el sentido de la diferencia entre las determinaciones, verdades y leyes formales (puras) y las materiales.

Pero aun me encontré complicado en otras cuestiones. Yo creía, como era convicción imperante, que la psicología había de dar la explicación filosófica de la lógica de las ciencias deductivas, como de toda lógica, y ese camino seguí en el primer tomo de mi

"Filosofía de la aritmética". Pero esta fundamentación psicológica jamás me dejó satisfecho. La psicología me explicaba el origen de las representaciones matemáticas y los métodos prácticos, pero no la unidad lógica del contenido del pensamiento (la unidad de la teoría). Naturalmente esto me hizo dudar de la fundamentación psicológica de lo lógico, con lo cual me vi impulsado a analizar la esencia de la lógica y, sobre todo, la relación entre la subjetividad del conocer y la objetividad del contenido del conocimiento. De este modo me resolví a aplazar aquellas investigaciones hasta conseguir la mayor claridad en las cuestiones fundamentales de la teoría del conocimiento y la lógica como ciencia.

Estas "Investigaciones", que constituyen *una nueva fundamentación de la lógica pura y de la teoría del conocimiento*, se separan por completo de la dirección lógica imperante. Seguramente sorprenderá la áspera crítica de aquélla que hasta ahora había seguido pero, como dice Goethe, "contra nada somos más severos que contra los errores abandonados".

(Halle del Saale, mayo de 1900).

PRÓLOGO A LA SEGUNDA EDICIÓN

Las "Investigaciones lógicas" habían sido para mí una obra de emancipación, un principio, no un final. Naturalmente, al continuar mis estudios y darme más clara cuenta del sentido, método y alcance de la fenomenología, seguir las direcciones primeramente tendidas y atacar los problemas paralelos, hube de cambiar algunas de las concepciones primitivas. La ampliación del horizonte, la aclaración de oscuridades y ambigüedades, el mayor valor dado a observaciones aisladas, produjeron cambios tales que hasta el orden de exposición de este libro dejó de parecerme adecuado. En mis "Ideas sobre una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica" se advierten todas estas modificaciones y ampliaciones.

Esperaba publicar una serie de exposiciones sistemáticas que hicieran superflua una reedición de la obra primitiva, pero esta empresa exigiría años. Por eso, me decidí a esbozar primero las *Ideas*, exposición general de la nueva fenomenología, y reeditar las *Investigaciones*, corregidas con arreglo al punto de vista de las *Ideas*.

Esto obligaría a una completa refundición de la obra; pero al mismo tiempo su reimpresión tal como apareció en la primera edición podía extraviar al lector con todos los errores, vacilaciones y ambigüedades cometidas por mí mismo, aunque disculpables en el primer intento.

Tenía, pues, que seguir un camino intermedio, con arreglo a estos principios: 1º No incluir en la nueva edición nada que no fuese digno de un estudio de-

tenido, aunque fuera conservando algunos errores que pudieran considerarse como estados previos en el camino de la verdad, ya que los lectores procedentes de otras direcciones sólo pueden penetrar, como el autor al principio, en ciertos grados inferiores fenomenológicos o lógicos. 2º Corregir todo lo que pudiera corregirse sin alterar radicalmente la trayectoria y el estilo de la obra primitiva, expresando más resueltamente los nuevos motivos ideológicos que el autor, inseguro y tímido, había dejado borrosos en la primera edición. 3º Elevar gradualmente al lector, en el transcurso de la obra, a un nivel de intelección más alto siguiendo así el carácter primitivo de la obra, en que se va ascendiendo a nuevas intelecciones lógicas y fenomenológicas, de suerte que con la última investigación se alcanzase el nivel de las *Ideas*.

He tenido que añadir, tachar, escribir de nuevo frases e incluso párrafos y capítulos enteros. El contenido se ha hecho más denso y rico, la obra —especialmente su segundo tomo— ha crecido a pesar de algunas supresiones. Pero debo todavía advertir lo siguiente. En los *Prolegómenos a la lógica pura* he realizado muchas y considerables correcciones, así como aclaraciones sobre puntos importantes, aunque han subsistido algunas deficiencias como el concepto de la "verdad en sí", demasiado inclinado al sentido de las *vérités de raison*. La sexta investigación suministra las aclaraciones necesarias. No he creído oportuno recargar la polémica con el psicologismo, con críticas y contracríticas, que no habrían aportado la menor novedad. Me basta señalar que desde la aparición de esta obra algunos de los representantes del psicologismo —por ejemplo T. Lipps— han modificado su posición y otros han tratado de fundamentar de distinto modo su psicologismo.

En el segundo tomo de la nueva edición he refundido radicalmente la vacilante introducción rectificando el nombre de *psicología descriptiva* que en-

tonces daba a la *fenomenología* como expuesto a una confusión esencial. La descripción psicológica realizada en la experiencia externa se equipara allí a la descripción de los procesos de la naturaleza en la experiencia externa y se contrapone a la descripción fenomenológica que excluye todas las interpretaciones trascendentes de los datos inmanentes, como la que los interpreta como "actividades y estados psíquicos" de un yo real. La claridad obtenida después sobre la esencia de la fenomenología, que me ha llevado a la teoría de las "reducciones fenomenológicas" ha tenido su parte en la nueva redacción de la introducción y de todas las investigaciones posteriores.

La investigación sobre *Expresión y significación* conserva su carácter preparatorio; invita a pensar, guía la mirada hacia los primeros y difíciles problemas de la conciencia de la significación pero sin resolverlos. Tampoco tiene en cuenta la distinción y el paralelismo entre lo "noético" y lo "noemático", con lo cual subraya el concepto noético de la significación cuando en ocasiones debería considerar preferentemente el noemático.

En *La unidad ideal de la especie y las teorías modernas de la abstracción* no se dilucidan todavía los tipos radicalmente distintos de "ideas" a los que corresponden "ideaciones" igualmente distintas, limitándose a aprender a ver las ideas — tomando a este efecto la idea de "rojo" — y a comprender la esencia de esta visión.

Sobre la teoría de los todos y las partes ha sido objeto de una refundición profunda. Poco leída, es, sin embargo, antecedente esencial para las investigaciones siguientes. En la titulada *Sobre la diferencia entre las significaciones independientes y dependientes y la idea de la gramática* he hecho correcciones y añadidos pero tampoco mi criterio cambió. No ocurre así con la investigación *Sobre las vivencias intencionales y sus contenidos*, sobre los problemas car-

dinales de la fenomenología (especialmente la fenomenología del juicio), que ha sufrido una profunda reforma. No apruebo ya la negación del yo puro y acaso he pecado de conservador al mantener el término inadecuado de "representación nominal", pero he procurado no modificar la primitiva terminología.

La sexta investigación, la más importante desde el punto de vista fenomenológico, ha sido refundida totalmente.

Como en los "Prolegómenos" no he querido en las "Investigaciones" responder a las críticas casi siempre derivadas de malas inteligencias. Creo será provechoso al lector pasar la vista por el apéndice en cuanto lea los *Prolegómenos* para no incurrir en los mismos malentendidos.

PROLEGÓMENOS A LA LÓGICA PURA

INTRODUCCIÓN

1. *La discusión en torno a la definición de la lógica y al contenido esencial de sus doctrinas.*

La discrepancia de opiniones respecto a la definición de la lógica y manera de tratar esta ciencia, que registró J. Stuart Mill, persiste todavía; sin embargo, el espectáculo no es exactamente el mismo. De las tres direcciones que ha seguido la lógica – la psicológica, la formal y la metafísica –, la primera ha cobrado completa preponderancia. Pero también subsisten y se desarrollan las otras dos, se siguen discutiendo las cuestiones de principio y, en general, es exacto que, como decía Stuart Mill, los distintos autores emplean palabras iguales para distintos pensamientos. Incluso dentro de cada una de esas direcciones, como ocurre en la psicológica, no existe unanimidad en todos los puntos. Así, pues, sería inútil acotar una suma de proposiciones o teorías, de contenido objetivo, que pudiéramos considerar como la herencia ya consolidada y firme que deja la lógica actual al porvenir.

2. *Necesidad de una nueva dilucidación de las cuestiones de principio.*

Por esta razón, es preciso volver a remontarse a las cuestiones de principio, especialmente a las que deciden sobre la dirección que ha de tomarse y la

recta definición de la lógica. Estas cuestiones parecían resueltas después de J. Stuart Mill. La dirección psicológica había triunfado y la única labor se reducía a reconstruir sistemáticamente la lógica con arreglo a sus principios. Sin embargo, el resultado poco convincente de tantos esfuerzos hace sospechar que no habían sido aclarados suficientemente los fines perseguidos.

Cuáles son los fines de una ciencia se expresa en su definición. No queremos decir que sólo cuando se ha definido previamente con toda exactitud el objeto de una ciencia es posible su cultivo fructuoso. La ciencia progresa y se desarrolla y las definiciones cambian con arreglo a esta evolución. Pero el grado de adecuación de las definiciones y delimitaciones de la esfera propia de la ciencia ejercen sobre ésta su efecto retroactivo. Cada ciencia tiene una esfera que es una unidad objetiva cerrada, que nosotros no podemos alterar, porque el reino de la verdad se divide objetivamente en distintas esferas. Puede ocurrir unas veces que se conciba esta esfera demasiado estrechamente, pero esto no influye necesariamente en detrimento del desarrollo de la ciencia; el interés teorético puede satisfacerse al principio en un círculo más reducido y ahondar en él antes de seguir las ramificaciones más amplias. Otras veces puede producirse una *confusión de esferas*. Y esto es lo más peligroso porque se incluyen en una presunta unidad elementos heterogéneos, y como consecuencia, se fijan objetivos, se emplean métodos erróneos, se interpretan falsamente los objetos, etc. Este peligro es mucho mayor en las ciencias filosóficas y, por eso, la cuestión de sus límites tiene más importancia que en las naturales. En lo que sigue demostraremos que la lógica tradicional, y especialmente la lógica actual de base psicológica, han sucumbido a este peligro.

3. *Las cuestiones discutidas. Camino a emprender.*

Las cuestiones discutidas en relación con la delimitación de la lógica son las siguientes:

1º Si la lógica es una disciplina teorética o sólo práctica (un arte).

2º Si es ciencia independiente de las demás, sobre todo de la metafísica y la psicología.

3º Si es una disciplina formal referente sólo a la "simple forma del conocimiento" o ha de tener en cuenta también su "materia".

4º Si es *a priori* y demostrativa o empírica e inductiva.

Estas cuestiones están íntimamente relacionadas y la posición en una determina en cierto grado la actitud respecto a las demás. En realidad sólo hay dos partidos: el que considera la lógica como una disciplina teorética, independiente de la psicología, y formal y demostrativa y el que la concibe como una tecnología que depende de la psicología, con lo cual queda excluído que sea formal y demostrativa. Nosotros nos proponemos poner en claro las diferencias de principio de que derivan y, al fin, los objetivos esenciales de una lógica pura. Para ello partimos de la definición, universalmente admitida, de la lógica como arte, fijaremos su sentido y justificación, examinando las bases teoréticas de esta disciplina, ante todo su relación con la psicología; una cuestión que coincide con la cuestión capital de la teoría del conocimiento respecto a la objetividad de éste. El resultado de esta investigación es una ciencia nueva, puramente teorética, fundamento de toda clase de conocimiento científico, *a priori* y puramente demostrativa: la que buscaban Kant y todos los defensores de una lógica "formal" o "pura" y que no pudieron encontrar por no haber comprendido ni definido rectamente sus contenidos y su extensión.

CAPÍTULO PRIMERO

LA LÓGICA COMO DISCIPLINA NORMATIVA Y ESPECIALMENTE COMO DISCIPLINA PRÁCTICA

4. *La imperfección teorética de las ciencias particulares.*

El artista maneja sus materiales y juzga acertadamente las obras de su arte sin poseer, salvo alguna excepción, el conocimiento teorético de las leyes que dirigen su creación y determinan sus valoraciones. Pero esto no sucede sólo en las bellas artes, sino en todo arte, en el sentido más amplio. Incluso el científico no llega ni necesita llegar a la intelección de los últimos principios y premisas en que descansa la eficacia de sus métodos para obtener los resultados más espléndidos. Los mismos cultivadores de la matemática, ideal de toda ciencia posible, son incapaces de explicar cabalmente la eficacia lógica de sus métodos y los límites de su justa aplicación. Ésta es la causa del estado imperfecto de todas las ciencias particulares, no por la limitación de sus esferas sino por la falta de claridad y racionalidad dentro de cada una de éstas. Por esta razón, jamás podrán satisfacernos teoréticamente. No son teorías cristalinas en donde resulte plenamente comprensible la función de todos los conceptos y proposiciones y estén exactamente analizados todos los supuestos y, por tanto, elevado todo el conjunto por cima de toda duda teorética.

5. *Complemento teorético de las ciencias particulares por la metafísica y la teoría de la ciencia.*

Para alcanzar este fin teorético son necesarias investigaciones que caen dentro de la esfera de la metafísica. La ciencia está construída sobre supuestos metafísicos, no contrastados y a veces hasta inadvertidos, como la existencia de un mundo exterior en el espacio y el tiempo, la supeditación de todo hecho al principio de causalidad, etc., que se consideran epistemológicos, aunque entran en lo que Aristóteles llamó "filosofía primera". La metafísica ha de fijar, contrastar y fundamentar estos supuestos, pero no basta, porque hay ciencias que no tratan de ser real, como las matemáticas, cuyos objetos, los números, son independientes del ser o no ser real. Por esta razón, son indispensables otras investigaciones que afectan a todas las ciencias porque se refieren a lo que hace que las ciencias sean efectivamente ciencias. Con esto señalamos la esfera de una nueva disciplina, la ciencia de la ciencia, o "teoría de la ciencia" en el sentido más acusado de estas palabras.

6. *Posibilidad y justificación de una lógica como teoría de la ciencia.*

La ciencia se refiere al saber. No es realmente el conjunto de actos de saber llevados a cabo por muchos individuos, sino el resultado de éstos que puede convertirse en actos semejantes de otros innumerables individuos. Ahora bien, en el saber poseemos la verdad. En el saber efectivo la poseemos como objeto de un juicio correcto, pero no basta, pues necesitamos además la luminosa certidumbre de que lo que hemos

reconocido *es* o lo que hemos rechazado *no es*, a diferencia de la convicción vaga o la opinión ciega. La nota más perfecta de la corrección del juicio es la evidencia – que es una conciencia inmediata de la verdad misma –, pero en la mayoría de los casos no tenemos evidencia absoluta de la verdad, sino la evidencia de la probabilidad mayor o menor de la situación, que no funda la evidencia de su verdad sino solamente esas valoraciones comparativas por las cuales distinguimos, según el valor positivo o negativo de la probabilidad, las hipótesis, opiniones y sospechas razonables de las irracionales y las que están mejor fundadas de las que lo están peor. Así, pues, la evidencia es el fundamento de todo conocimiento científico y hasta donde llega ella, llega el saber. Pero la ciencia no es mero saber. Cuando reconocemos como existentes nuestras percepciones internas tenemos saber, pero no ciencia. Tampoco lo es tener grupos inconexos o simplemente afines de saberes. Un grupo de conocimientos químicos aislados no es "ciencia química". Evidentemente, esto indica que para tener ciencia necesitamos también una *conexión sistemática en sentido teorético;* es decir, la fundamentación del saber, la unidad del nexo que enlaza a estas fundamentaciones, y, por tanto, a los distintos conocimientos, su orden y jerarquía, e incluso los complejos de fundamentaciones que llamamos teorías.

La forma sistemática, que nos parece la más pura encarnación de la idea del saber, no es una arquitectura construída por nosotros. Son las cosas mismas las que están enlazadas sistemáticamente; nosotros no hacemos más que descubrir el sistema en ellas. La ciencia aspira a conquistar el reino de la verdad, pero éste no es un caos desordenado; en él rige la unidad de leyes y, por eso, la investigación y la exposición de las verdades deben ser sistemáticas. Pero si la evidencia es el último fundamento de todo saber ¿a qué investigar fundamentos y establecer sus rela-

ciones si tenemos conciencia inmediata de la verdad? El hecho es que no tenemos esa conciencia inmediata más que en un grupo muy reducido de situaciones objetivas primarias. Hay muchas proposiciones verdaderas, que sólo se nos aparecen como tales con evidencia cuando las hemos fundamentado metódicamente, cuando partimos de ciertos conocimientos y recorremos ciertos caminos de pensamientos hasta llegar a ellas. Por este motivo, porque necesitamos fundamentaciones para remontarnos en el saber sobre lo inmediatamente evidente, son posibles y necesarias las ciencias y con ellas una *teoría de la ciencia*, una *lógica*. Como todas las ciencias proceden metódicamente, y utilizan lo comprensible de suyo o lo ya conocido para alcanzar lo lejano, el estudio comparativo de los métodos, en que se acumulan las intelecciones y experiencias de generaciones de investigadores, puede servirnos para hallar las normas generales de tales procedimientos, las reglas para la invención y construcción de los mismos.

7. *Continuación. Las tres peculiaridades más importantes de las fundamentaciones.*

Avancemos algo más, señalando las peculiaridades más importantes de las fundamentaciones. *En primer lugar*, son complejos fijos respecto a su contenido; es decir, no podemos escoger, como punto de partida, por ejemplo, para llegar al teorema de Pitágoras, cualquier conocimiento entre los inmediatamente dados ni incluir o excluir después cualesquiera miembros.

En segundo lugar, cada fundamentación no es totalmente *sui generis* por su forma y contenido. Cuando aplicamos la proposición "un triángulo equilátero es equiángulo" a un cierto triángulo ABC, concluímos que puesto que éste es equilátero es también equiángulo. Del mismo modo decimos todo número

del sistema decimal que termine en cifra par es par, 364 termina en cifra par, luego es número par. Inmediatamente vemos que estas dos fundamentaciones tienen una constitución análoga, la forma de raciocinio expresada así: Todo A es B, X es A, luego es B. Hay incontables fundamentaciones de la misma forma. Pero a la vez existe la ley *a priori*, según la cual toda *presunta* fundamentación en esa forma es una fundamentación *correcta*, si ha partido de premisas exactas. En suma, toda fundamentación tiene una forma que es común a otras fundamentaciones y que está en relación con una ley general, que justifica por igual y de golpe todas estas distintas fundamentaciones. El hecho notable es que no hay ninguna fundamentación aislada para un sólo caso; sino que siempre toda fundamentación pertenece a una clase, expresa un tipo de raciocinio que, formulado en conceptos generales — como "todo A es B", etc. — lleva a una ley general para multitud de fundamentaciones.

Podría pensarse, en *tercer lugar*, que las formas de fundamentación dependen de las esferas de conocimiento, es decir, que fueran distintas para cada ciencia. El ejemplo anterior ya nos muestra que no es así. En todas las ciencias aparecen raciocinios de la forma de nuestro ejemplo, y lo mismo ocurre con otras formas de raciocinio. Pero aún más: todas las clases de raciocinio se prestan a ser generalizadas, a ser concebidas tan "puramente" que no tengan relación esencial con ninguna esfera limitada de conocimiento.

8. *Relación de estas peculiaridades con la posibilidad de la ciencia y de su teoría.*

Estas peculiaridades son las que hacen posible la ciencia y su teoría. Si las fundamentaciones no revistieran una forma típica para toda una clase de

raciocinios, y al mismo tiempo la corrección de todos los raciocinios no estuviera garantizada justamente por esa forma, no sería posible la ciencia. No sería entonces posible extraer nada de una fundamentación para otras fundamentaciones futuras de una nueva materia, ni tendría sentido buscar la prueba de una proposición nueva, porque no podríamos constrastar todos los grupos posibles de proposiciones para ver si eran utilizables como premisas de la proposición dada.

La forma de enlace de los complejos psíquicos facilita la asociación o la reproducción de los mismos u otros iguales. La forma de ciertas premisas nos da en seguida la conclusión por el hecho de que antes nos resultaron bien raciocinios de la misma forma, y asimismo la forma de una proposición puede hacernos recordar cierta forma de fundamentación y, por ende, obtener la fundamentación análoga que corresponde a aquélla. De aquí que el ejercicio del pensamiento científico de cualquier especie adiestre para cualquier clase de pensamiento científico en virtud de que hay formas típicas de raciocinio comunes a todas las ciencias, pero, más concretamente, el ejercicio del pensamiento matemático adiestra para lo matemático, el físico para lo físico, por virtud de que hay formas que tienen una relación especial más directa con ciertas ciencias, debido a que los objetos de la esfera correspondiente están conexionados objetivamente en ciertas formas, las cuales a su vez determinan un tipo de formas de fundamentación preponderante en esa esfera. Toda prueba, invención y descubrimiento descansa, pues, en las regularidades de la forma.

Pero si la forma regular hace posible la existencia de las ciencias, la *independencia de esas formas respecto a las distintas esferas del saber*, hace posible la *teoría de la ciencia*. Si no existiera tal independencia habría distintas lógicas correspondientes a las dis-

tintas ciencias, coordinadas entre sí como éstas, pero no una lógica general.

9. *Procedimientos metódicos de las ciencias: fundamentaciones y dispositivos auxiliares para las fundamentaciones.*

Los métodos científicos que no son verdaderas fundamentaciones o son *abreviaciones* y *sustitutivos* de las fundamentaciones y se aplican prácticamente, como se aplica, por ejemplo, el metro, sin repetir la intelección de las fundamentaciones, o son *dispositivos auxiliares* para preparar, facilitar o asegurar las futuras fundamentaciones; tal, por ejemplo, el empleo de signos unívocos, que el lenguaje no suele ofrecer si el investigador no define los términos dándoles una significación precisa y rigurosa. La *definición nominal* es, pues, uno de estos procedimientos metódicos auxiliares como lo son también la *nomenclaturas* y la *clasificación.*

Entre los métodos del primer grupo están los *métodos algorítmicos* que nos ahorran trabajo intelectual, los métodos mecánicos — máquinas de calcular y otros semejantes — los métodos para determinar la posición de una estrella, una resistencia inerte, las constantes de la gravedad terrestre. Pero todos estos métodos deben su sentido y justificación a la fundamentación que prueba que tal procedimiento, aunque se realice sin intelección, proporciona necesariamente un juicio objetivamente válido.

Así, pues, todo verdadero progreso del conocimiento descansa en la fundamentación.

10. *La idea de teoría y la idea de ciencia como problemas de la teoría de la ciencia.*

La teoría de la ciencia no trata de las fundamentaciones sueltas. Fundamentaciones sueltas no constituyen todavía ciencia. Ésta implica unidad en el conjunto de las fundamentaciones, una gradación unitaria entre éstas, una forma unitaria que tiene una significación teleológica como medio de alcanzar el fin del conocimiento que es la investigación de la verdad; no de verdades sueltas sino del reino íntegro de la verdad o de las regiones naturales en que éste se divide. Así, pues, la teoría de la ciencia ha de tratar de las ciencias como *unidades sistemáticas*, es decir, de lo que las hace ciencias. No sólo de los métodos de las ciencias, sino de las ciencias mismas, distinguiendo, además de las fundamentaciones válidas y no válidas, las teorías y las ciencias válidas y no válidas. Pero no es posible investigar las ciencias sin investigar antes las fundamentaciones. Unas y otras quedan, por tanto, incluídas en el concepto de una ciencia de la ciencia.

11. *La lógica o teoría de la ciencia como disciplina normativa y como arte.*

Una ciencia, una teoría, un método, persigue cierto fin. La lógica ha de investigar lo que constituye la idea de ciencia para poder discernir si las ciencias que existen de hecho responden a esa idea. La lógica es, pues, una ciencia *normativa*, que como tal, consiste en fundamentar proposiciones generales en las cuales se señalan ciertas notas cuya posesión certifica la adecuación a una idea o fin o es una condición para ella, y otras proposiciones que certifican la falta de acomodación. Pero la ciencia normativa

no da necesariamente criterios generales que digan cómo debe ser un objeto en general para responder a la norma fundamental sino únicamente criterios especiales. Lo único que dice es que si, con arreglo al fin supremo de las ciencias y la constitución del espíritu humano, surgen métodos como M, M', M", todo método de la forma M (o M', etc.) es exacto.

Pero cuando también la teoría de la ciencia se propone investigar aquellas condiciones de que depende la realización de métodos válidos, de sentar reglas de cómo debemos proceder para la captura de la verdad y evitar los errores, entonces la teoría de la ciencia se convierte en *arte de la ciencia.* Este arte supone toda la teoría normativa de la ciencia y, por tanto, podemos ampliar el concepto de la lógica y definirla como tal arte.

12. *Definiciones de la lógica inspiradas en esta concepción.*

Desde muy antiguo se ha definido la lógica como un arte. Pero definiciones tales como arte de juzgar, de razonar, de conocer, de pensar son equívocas y demasiado estrechas, porque de ellas no podemos derivar el fin del conocimiento científico, que no se realiza plenamente más que en la ciencia pero no, por ejemplo, en el simple juzgar rectamente. Las otras definiciones harían entrar en la lógica doctrinas totalmente extrañas a ellas, por ejemplo, cómo debe coger y manejar el pintor el pincel o usar la garganta y la boca el cantor o apretar y aflojar las riendas el jinete.

Más exacta es la definición de Schleiermacher: la lógica es el arte del conocimiento científico. Pero, en cambio, no expresa claramente que ese arte debe establecer las reglas con arreglo a las cuales deben definirse y construirse las ciencias. Bolzano ha expuesto excelentes ideas sobre la lógica; por eso re-

sulta extraña su definición; lógica es la ciencia que nos enseña cómo debemos exponer las ciencias en tratados adecuados.

CAPÍTULO II

DISCIPLINAS TEORÉTICAS COMO FUNDAMENTO DE LAS NORMATIVAS

13. *La discusión en torno al carácter práctico de la lógica.*

De lo dicho resulta tan necesaria y naturalmente que la lógica es también un arte que parece extraño que se haya podido discutir este punto. Una lógica de orientación práctica es necesaria para todas las ciencias y, en efecto, la lógica ha nacido de las necesidades prácticas de la ciencia como ocurrió, cuando la ciencia griega incipiente, atacada por escépticos y subjetivistas, tuvo que encontrar criterios objetivos de verdad.

Kant ha negado a la lógica el carácter de arte, aunque ha hablado de una lógica aplicada que regule el uso del entendimiento "bajo las condiciones contingentes del sujeto que pueden dificultar o favorecer este uso" y nos enseña los medios auxiliares del entendimiento o los modos para remediar faltas y errores lógicos. No consideraba esta lógica como ciencia, al modo de la lógica "pura", pero todo el mundo es libre para ampliar el fin de la lógica de modo que comprenda también la aplicada o práctica. Leibniz, por su parte, pensaba en una ampliación de la lógica de forma que no sólo sirviera para probar los conocimientos ya dados, como la antigua, sino que fuese un *ars inventiva*, una lógica del descubrimiento para obtener nuevos conocimientos. Unos y otros admiten, pues, la lógica práctica. Por tanto, la cuestión a debatir no es el carácter práctico de la lógica sino si la definición de la lógica como arte

toca a su *carácter esencial*, si el punto de vista práctico es el *único* que da a la lógica el derecho a que se la considere como una disciplina científica independiente mientras que desde el punto de vista teorético sus proposiciones tienen su jurisdicción primitiva en otras ciencias teoréticas, principalmente la psicología. Para Kant la lógica es una ciencia completamente autónoma, puramente teorética, nueva en comparación con las demás ciencias conocidas, *a priori* y demostrativa.

En esta polémica están implicadas todas las cuestiones de que hablamos en el § 3. Los dos bandos pueden caracterizarse así: el de los que piensan que toda lógica, concebida como un arte, tiene por base una ciencia teorética *propia*, una lógica pura (Kant, Herbart y muchos de sus discípulos) y el de los que creen que todas las doctrinas teoréticas implicadas en el arte lógico pueden incluirse en otras ciencias teoréticas (Beneke, Stuart Mill, Sigwart), para los cuales la lógica es arte y sólo arte. Tenemos otros puntos de vista, en Bain, que trata de conciliar el empirismo extremo con la concepción kantiana, haciendo descansar la lógica sobre la psicología pero considerándola, aunque no precede como ciencia absolutamente autónoma, como quería Kant, a las demás ciencias, como una ciencia *propia*, teorética y abstracta como la matemática.

Así, pues, la exposición de la lógica, desde el punto de vista práctico es compatible con ambas posiciones, por lo cual la discusión sobre si la esencia de la lógica es su carácter práctico o su carácter teorético parece, como ha dicho Hamilton, una de las más futiles en la historia de la especulación. Pero la discusión sobre las definiciones es, como ya queda dicho, una discusión sobre la ciencia misma, y una mala definición puede contribuir a empujar la investigación dentro de esta ciencia por falsos derroteros.

A la confusión han contribuído algunos adalides

de la lógica pura al considerar el carácter normativo de esta disciplina como inherente a su concepto, pues, como ha objetado la parte contraria, la norma se refiere a un fin y a las actividades subordinadas a éste y, por tanto, ciencia normativa equivale a arte. Así Drobisch distingue las leyes naturales del pensamiento, es decir, cómo es y piensa el entendimiento (que son objetos de la psicología) — de las leyes *normales* del mismo o *preceptos* que debe obedecer para llegar a resultados verdaderos (los cuales son el objeto de la lógica), es decir, preceptos para alcanzar cierto fin, como los que constituyen en general las artes.

De todas maneras, aunque la definición de Drobisch y otras semejantes sean erróneas, su posición no es falsa en lo esencial. Examinemos la comparación de la matemática pura con la lógica, a que recurren los defensores de una lógica pura. Las disciplinas matemáticas sirven de base a ciertas artes. La aritmética al arte de calcular, la geometría al arte de la agrimensura. Igualmente la física y la química engendran tecnologías físicas y químicas. Podemos, pues, presumir que la lógica pura es también una disciplina abstracta o teorética que sirve de base y fundamento a una tecnología, a la lógica práctica. Si, además, resultase que las formas y leyes lógicas en sentido estricto pertenecen a un círculo de verdades abstractas teoréticamente cerrado, que no cabe incluir en la esfera de las demás disciplinas teoréticas y que, por tanto, debe considerarse como la lógica pura misma, llegaríamos a sospechar que la confusión se debe a las definiciones imperfectas y a no haber aclarado la relación de esta lógica pura con la lógica como arte.

No debe inquietarnos que el intento de una lógica pura se considere como una restauración de la lógica aristotélico-escolástica; acaso ésta no es tan despreciable ni pobre en problemas profundos como se cree y acaso la antigua lógica fué una realización

imperfecta y vacilante, como primer comienzo, de esa lógica pura. Se comprende que en el Renacimiento al atacar la ciencia escolástica se atacase también a la lógica que era la metodología de esa ciencia. En cambio, Leibniz, espíritu creador, defendió a la lógica aristotélica, si bien con la reserva de que necesitaba mejora y ampliación.

14. *El concepto de la ciencia normativa. El principio que le da unidad.*

Para la investigación siguiente debemos antes sentar esta proposición: toda disciplina normativa, como toda disciplina práctica, descansa en una o varias disciplinas teoréticas.

Las leyes de la ciencia normativa expresan lo que debe ser, aunque no sea ni pueda ser en las circunstancias dadas, mientras que las leyes de la ciencia teorética expresan simplemente lo que es. Ahora bien, ¿qué es ese deber ser en contraposición al mero y puro ser? Si decimos "un guerrero debe ser valiente" no es que deseemos, queramos, ordenemos tal cosa; lo que decimos es que sólo un guerrero valiente es un buen guerrero. Otros ejemplos como "el hombre debe amar a su prójimo", "un drama no debe disolverse en episodios" significan que quien no ama al prójimo no es un hombre bueno y el drama de tal clase no es un buen drama. En todos estos casos concedemos un predicado de valor positivo (bueno) cuando se cumple una condición. Todas esas valoraciones son de este tipo: "un A debe ser B" o "sólo un A que es B es un buen A", en donde "bueno" no es más que la expresión de un valor positivo que lo mismo sirve para lo moral que para lo bello o lo útil. Asimismo cuando empleamos la forma negativa "un guerrero no debe ser cobarde" decimos solamente que el guerrero cobarde es un "mal" guerrero,

es decir, que la fórmula "un A no debe ser B" equivale a "un A que es B es un mal A".

Hay otras formas de juicios normativos: "A no tiene que ser forzosamente B" que equivale a "un A que no es B no es por ello un mal A"; "A puede ser B" igual a "un A que es B no es por ello un mal A", y "para que A sea un buen A basta que sea B".

Con esto tenemos todas las formas esenciales de proposiciones normativas generales de cuyo examen resulta que toda proposición normativa supone cierta clase de valoraciones, por virtud de la cual surge el concepto de lo bueno (valioso) o malo (no valioso) en el sentido correspondiente a la clase de objetos en cuestión. Para poder pronunciar el juicio normativo "un guerrero debe ser valiente" necesitamos tener algún concepto del buen guerrero, fundado, no en una arbitraria definición nominal, sino en una valoración general, sea o no objetivamente válida. Igualmente si, después de distinguir sobre la base de una valoración general, lo que es, por ejemplo, "un buen guerrero" podemos establecer un par de predicados de valor, por ejemplo, que el buen guerrero es valiente (que la nota B corresponde al buen A) ya podemos pronunciar juicios normativos de la forma "un guerrero debe ser valiente", "un A debe ser B" o si hallamos que la nota B' es incompatible con B, una proposición de la forma "un A no puede o no debe ser B'".

En consecuencia se llama *normativa* toda proposición que, con referencia a una valoración general básica y al contenido de la correspondiente pareja de predicados de valor, determinada por esa valoración, expresa cualesquiera condiciones necesarias o suficientes o ambas a la vez, para la posesión de uno de dichos predicados. Pero al hablar de bueno y malo distinguimos también en valoración comparativa, lo mejor y lo óptimo de lo peor o lo pésimo. Las proposiciones correspondientes expresan las condi-

ciones necesarias y suficientes para poder atribuir los predicados relativos de lo mejor —o lo peor— y, por último, de lo óptimo (o lo pésimo). Tenemos, pues, un conjunto de normas cuya totalidad forma un grupo cerrado, definido por la valoración fundamental, en el cual la proposición normativa que exige en general a los objetos de la respectiva esfera que satisfagan en la mayor medida posible las notas constitutivas del predicado positivo de valor (lo bueno en esa esfera) ocupa el rango preeminente de *norma fundamental*. Tal es, por ejemplo, el "imperativo categórico" en el grupo de proposiciones normativas que constituyen la ética de Kant o el principio "de la mayor felicidad posible para el mayor número posible" en la ética utilitarista. Esa norma indica el *principio* (el *valor fundamental*) con arreglo al cual debe realizarse toda normación y, por tanto, no es proposición normativa en sentido estricto, sino que está con las proposiciones propiamente normativas en la misma relación que las definiciones de la serie numérica con los teoremas aritméticos fundados en ellas.

Ahora bien, si partiendo de una "definición" de tal género, investigamos todas las proposiciones normativas derivadas de ella tendremos una disciplina *normativa*, caracterizada por su *norma fundamental*, que es el principio que le da su unidad. En cambio en las *disciplinas teoréticas* falta esa referencia unitaria a una valoración fundamental, fuente de las proposiciones normativas; la unidad y coordinación de sus conocimientos están determinados por el puro interés teorético que investiga lo que *es* objetivamente y no lo que *debe ser*.

15. *Disciplina normativa y arte.*

Hay una innegable propensión a identificar el concepto de disciplina normativa con el de disciplina

práctica o arte, a causa de que, cuando son *reales* los objetos de las valoraciones *prácticas* predomina en nosotros el interés normativo. Pero el arte no es más que un caso especial de disciplina normativa en que la norma fundamental consiste en la consecución de un fin práctico general. Todo arte implica, pues, una disciplina normativa (no práctica) que tiene la misión estricta de fijar las normas con arreglo a las cuales podemos juzgar la adecuación al concepto general del fin a realizar, la posesión o no posesión de las notas características de la clase de valores respectiva, pero que no da reglas para la consecución práctica del fin. A la inversa, toda disciplina normativa en que la valoración fundamental señale un fin se prolonga en un arte.

16. *Disciplinas teoréticas como fundamento de las normativas.*

Con esto queda claro que toda disciplina normativa y, por tanto, toda disciplina práctica, supone como fundamento una o varias disciplinas teoréticas, en el sentido de que ha de poseer un contenido teorético independiente de toda normación, contenido que pertenece a alguna ciencia teorética. La norma fundamental es la que da unidad a la disciplina e infunde en todas las proposiciones normativas la idea de normación. Pero, por su parte, las proposiciones normativas tienen un contenido teorético propio. Por ejemplo, "un A debe ser B" implica la proposición teorética "sólo un A que es B tiene las cualidades C", donde C es el contenido del predicado "bueno" que proporciona la norma (la belleza, la utilidad, el conocimiento, lo que en cada esfera la valoración fundamental designa como bueno). Esta proposición es puramente teorética. Viceversa, si es válida una proposición de la última forma, "sólo un A que es B es bueno" esta proposición teorética puede tomar

la forma normativa "A debe ser B". Por eso hay, a veces, proposiciones normativas en complejos de pensamientos teoréticos, cuando el interés teorético da valor a la existencia de cierta situación objetiva, para medir con ella otras y dice, por ejemplo, si el triángulo A ha de ser equilátero debe ser equiángulo. Pero este giro es secundario y pasajero en las ciencias teoréticas y por eso no formulan sus resultados en forma normativa sino en las formas de proposición general que expresan conexión objetiva.

Es evidente que las relaciones teoréticas, implícitas en las proposiciones normativas, han de tener su asiento lógico en determinadas ciencias teoréticas. Por tanto, toda disciplina normativa exige el conocimiento de verdades no normativas que toma de otras ciencias teoréticas. Esto es más aplicable al caso del arte.

Los fundamentos esenciales de una ciencia normativa son las ciencias teoréticas absolutamente esenciales para su construcción y también los grupos de proposiciones teoréticas de importancia decisiva para que sea posible tal ciencia normativa.

CAPÍTULO III

EL PSICOLOGISMO: SUS ARGUMENTOS Y SU POSICIÓN FRENTE A LOS CONTRAARGUMENTOS USUALES.

17. *La cuestión de si los fundamentos teoréticos esenciales de la lógica normativa radican en la psicología.*

PREGUNTÉMOSNOS, pues, considerando la lógica como disciplina normativa, cuáles son las ciencias teoréticas que suministran los fundamentos esenciales a la teoría de la ciencia y si las verdades teoréticas contenidas en la lógica tradicional y moderna tienen su asiento en ciencias ya establecidas. Precisamente la idea dominante en nuestros días (Mill, Lipps) es que tales fundamentos esenciales residen en la psicología de modo que la lógica sería a la psicología como el análisis químico a la ciencia química o la agrimensura a la geometría, y no habría, por tanto, por qué constituir una nueva ciencia teorética, una lógica en estricto sentido.

18. *La demostración de la tesis psicologista.*

El argumento de los psicologistas parece incontrovertible. Sea el arte lógico el arte de pensar, de juzgar, de demostrar o de conocer, etc., siempre encontramos actividades o productos psíquicos —conceptos, juicios, deducciones, inducciones, definiciones, clasificaciones —, en suma, psicología, y así como el arte de elaborar una materia obliga al conocimiento de sus propiedades, la psicología, especialmente la psicología del conocimiento, tiene que ser la que

suministre el fundamento teorético para la construcción del arte lógico.

19. *Los argumentos habituales del partido contrario y la réplica de los psicologistas.*

A este argumento contestan los antipsicologistas con la distinción, ya expuesta, entre leyes *naturales* y leyes *normales* del pensamiento. Así dice Kant que, si tomásemos los principios a la psicología, únicamente veríamos *cómo* tiene lugar el pensamiento bajo las distintas condiciones subjetivas, pero así sólo llegaríamos al conocimiento de leyes *contingentes*, pero no *necesarias;* sabríamos cómo pensamos, pero no cómo debemos pensar, y la lógica debe enseñarnos el recto uso del entendimiento; esto es, el concorde consigo mismo. Herbart añade que una lógica fundada en la psicología sería un error tan grave como el de una ética que empezase por la historia natural de las inclinaciones, los impulsos y las debilidades humanas.

A esto responden los psicologistas que el pensamiento tal como debe ser no es más que un caso especial del pensamiento tal como es, y por tanto a la psicología incumbe investigar, no sólo las leyes de todos los pensamientos, sino también las leyes especiales del juicio justo.

Los antipsicologistas pueden replicar que ambas ciencias investigan leyes, pero el sentido de la palabra "ley" es distinto en cada caso. Las leyes de la psicología son las leyes por las que se rige la conexión real de los procesos de conciencia bien en su coexistencia, bien en su sucesión; una conexión causal. Pero la lógica no pregunta por la causa y los efectos de las operaciones intelectuales sino por la verdad de su contenido, por las cualidades que *deben* tener y cómo *deben* transcurrir estas operaciones para que los juicios resultantes sean verdaderos. Aque-

llas leyes se refieren a todos los juicios, verdaderos o falsos, intelectivos o ciegos, pues todos tienen sus antecedentes y sus consecuencias causales; pero lo que busca el lógico no son conexiones naturales sino ideales que no encuentra más que por excepción en ciertos juicios: los verdaderos.

Pero el psicologista no cede y dice: la lógica trata de hallar las condiciones necesarias para que los juicios ofrezcan el carácter de evidencia. Pero la evidencia es un fenómeno psicológico, resultado causal de ciertos antecedentes.

No es más feliz el siguiente argumento de los antipsicologistas: la lógica no puede basarse sobre la psicología u otra ciencia, porque ésta para ser ciencia tiene que estar de acuerdo con las reglas de la lógica y supone ya ésta.

La parte contraria responderá: entonces también la lógica como ciencia necesita proceder lógicamente y tendría que fundar la exactitud de las reglas que supone para fundar esa exactitud y caería en el mismo círculo vicioso.

Pero hay un equívoco en el concepto "suponer". Que una ciencia supone la validez de ciertas reglas puede significar que estas reglas son premisas de sus demostraciones, pero también que son reglas conforme a las cuales la ciencia debe proceder para ser ciencia. Una cosa es inferir *según* leyes lógicas y otra inferir de las leyes lógicas. El círculo vicioso no existe más que cuando se infiere de ellas, ahora bien, vemos que hay artistas que crean obras sin saber estética e investigadores que organizan pruebas sin recurrir a la lógica. Obran conforme a ésta, mas sin que las leyes lógicas hayan sido premisas para sus demostraciones.

20. *Un vacío en la demostración de la tesis psicologista.*

Parece, pues, que en la polémica los argumentos de los psicologistas no tienen vuelta de hoja. Sin embargo, el hecho de que la controversia prosiga, nos hace suponer que cada uno de los dos bandos ha descubierto una parte de la verdad, pero sin delimitarlo justamente y concebirlo como tal trozo parcial de la verdad total. Ésta es mi opinión y hasta creo que la parte más importante de la verdad está del lado antipsicologista, sólo que los pensamientos decisivos no han sido expuestos convenientemente y están oscurecidos por inexactitudes.

En efecto, lo único que demuestran los psicologistas es que la psicología es *copartícipe* en la fundamentación de la lógica, pero no que sea *ella sola* ni aun preferentemente su *fundamento esencial*, tal como lo hemos definido. Puede ser que también otra ciencia contribuya, y acaso en medida más importante, a la fundamentación y acaso sea esa "lógica pura", independiente de toda psicología. Yo creo que los antipsicologistas se acercaron a ella, cuando advertían en la lógica tradicional multitud de verdades teoréticas que no podían incluirse en la esfera de la psicología o de otras ciencias en las cuales cabe ver lo esencial de la lógica, y permiten constituir con ellas una bien trabada unidad teorética; justamente la "lógica pura". Es lo que espero demostrar.

CAPÍTULO IV

CONSECUENCIAS EMPIRISTAS DEL PSICOLOGISMO

21. *Dos consecuencias empiristas del psicologismo y su refutación.*

ADMITIMOS por un momento la tesis psicologista. La psicología es una ciencia de hechos, una ciencia de experiencia. No hay en ella leyes auténticas, exactas, sino que llama leyes a generalizaciones de la experiencia, valiosas pero vagas (como opuesto a "exactas"), que no pueden establecer con precisión lo que tiene que coexistir o suceder en circunstancias exactamente descritas. No hay más que considerar las leyes de la asociación de ideas, las cuales anuncian aproximaciones de regularidades en dicha coexistencia o sucesión. De aquí resultan consecuencias graves para la lógica psicologista.

Primera. Sobre bases teoréticas sólo pueden fundarse reglas vagas. Cierto es que muchos preceptos lógicos están cargados de vaguedades, pero las leyes lógicas en sentido estricto, que como leyes de las fundamentaciones constituyen el verdadero núcleo de la lógica —los principios lógicos, las leyes de la silogística, las leyes del raciocinio como el silogismo de igualdad— son de una exactitud absoluta. Son auténticas leyes y no reglas meramente empíricas; esto es, aproximadas. Por tanto, sus bases teoréticas no pueden ser vagas.

Segunda. No vale para salvar la objeción, negar la inexactitud de las leyes naturales del pensamiento. En efecto, ninguna ley natural es cognoscible *a priori* ni demostrable con evidencia intelectiva. Las

leyes naturales se obtienen por inducción a partir de los hechos de la experiencia. Pero la inducción no garantiza la validez de una ley sino su probabilidad. Si las leyes lógicas se fundasen sobre esas leyes naturales no serían más que simples probabilidades. Pero es patente que son válidas *a priori*, no encuentran su demostración en la inducción sino en la evidencia apodíctica que certifica su validez o verdad. Por ejemplo, el principio de contradicción no dice que es probable que de dos juicios contradictorios uno sea verdadero y el otro falso. En este caso quedaría abierta la posibilidad de que al ampliar nuestra experiencia, siempre limitada, no se confirmase esa presunción. Esto ocurre con frecuencia en las leyes naturales en que siempre es posible la rectificación o variación, como se advierte en la historia de las ciencias naturales. Pero lo que en éstas es una posibilidad sería un absurdo en la lógica.

22. *Las leyes del pensamiento como supuestas leyes naturales que causan el pensamiento racional en actuación aislada.*

Una difundida concepción de las leyes lógicas define el recto pensar como la acomodación a ciertas leyes (naturales) del pensamiento, que consistiría en la actuación pura de dichas leyes; es decir, que el pensamiento las siguiera sin dejarse perturbar por cualquier otro influjo psíquico como el hábito, las inclinaciones, la tradición. Veamos una sola de las graves consecuencias de esta interpretación psicologista. Las leyes del pensamiento, si se las considera como leyes causales, no pueden ser más que probables; por tanto, no podríamos juzgar con certeza sobre la rectitud de ninguna afirmación. Pero así llegaríamos al probabilismo más extremo, puesto que la afirmación de que todo saber es probable, sería

a su vez, probablemente válida y lo mismo esta nueva afirmación, y así hasta el infinito. Se puede escapar a estas peligrosas consecuencias admitiendo que las leyes del pensamiento son conocidas con evidencia apodíctica. Pero ¿cómo tener esta evidencia de leyes causales?

Por otra parte, jamás se ha hecho la demostración de que los actos del recto pensar brotan de la actuación pura de tales leyes o de otras. No puede decirse, cuando aplicamos a un pensamiento las leyes lógicas para medir su certeza, que esas mismas leyes le hayan producido causalmente como leyes naturales. Son dos cosas distintas. El error proviene de haberlas confundido, de haber confundido las leyes lógicas (como "contenidos de los juicios") con los juicios mismos como actos de juzgar, los cuales son efectivamente acontecimientos reales que como tales tienen sus causas y efectos; es decir, de haber confundido la ley con el acto de conocerla, lo ideal con lo real, nuestro pensamiento. A esta confusión añádese otra más: la confusión entre la *ley como miembro del proceso causal* y la *ley como regla de este mismo proceso.* Conocida es esta mítica concepción de las leyes naturales, según la cual estas leyes gobiernan como potencias el curso de la naturaleza de modo que las reglas de las conexiones causales funcionan también como causas, como miembros de esas conexiones. Aplicándola al pensamiento se dice que si a veces pensamos de modo distinto que como exigen las leyes lógicas, "no pensamos" propiamente, no pensamos como exigen las leyes naturales del pensamiento, la índole propia de nuestro espíritu, como espíritu pensante; que nuestro pensamiento no está causado entonces por ellas, sino que obedece a otras leyes también causales, como las turbias influencias del hábito, de la pasión y otras cosas parecidas. Así se llega a esa concepción de "la actuación pura" como explicación del recto pensar. También el hecho de que los investigadores científicos

juzguen con justeza lógica en sus dominios parece explicarse porque las leyes lógicas con las que se mide la exactitud del pensamiento determinan también causalmente el curso de ese pensamiento.

Contra todo esto, basta hacer esta hipótesis: un hombre ideal en quien *todo* pensar transcurra como exigen las leyes lógicas. Claro es que el hecho de que transcurra así se explicaría por virtud de leyes psicológicas, que regulan de cierto modo el curso de las vivencias psíquicas de ese ser partiendo de ciertas primeras "colocaciones". Pero ni aun así las leyes causales por virtud de las cuales el pensamiento transcurre necesariamente de modo que pueda justificarse según las leyes normales de la lógica, son idénticas a estas normas. Un ejemplo lo aclarará. La máquina de calcular ordena y enlaza las cifras conforme a las leyes aritméticas, pero nadie aducirá las leyes aritméticas para explicar físicamente la marcha de la máquina, sino las leyes mecánicas. La diferencia estriba únicamente en que la máquina funciona sin comprender la significación de sus operaciones mientras que la máquina de nuestro pensamiento actúa reconociendo como justo el curso real del proceso mental mediante la intelección de las leyes lógicas, intelección que resulta de otro proceso. En suma, la explicación causal y la valoración ideal son distintas, y así nosotros explicamos los cálculos de la máquina por leyes causales mecánicas pero la justeza de sus resultados por otras leyes. No se olviden tampoco las primeras "colocaciones" indispensables para la explicación causal, pero indiferentes para la valoración ideal.

Los psicologistas desconocen, pues, las diferencias esenciales entre ley ideal y ley real, entre regulación normativa y regulación causal, entre necesidad lógica y necesidad real, entre fundamento lógico y fundamento real.

23. *Una tercera consecuencia del psicologismo y su refutación.*

Tercera. Si el conocimiento de las leyes lógicas tuviera su fuente en los hechos psicológicos, si dichas leyes fuesen aplicaciones normativas de ciertos hechos psicológicos, entonces tendrían un contenido psicológico, serían leyes para los hechos psíquicos y supondrían la existencia de estos hechos. Pero ninguna ley lógica implica una materia de hecho, ni siquiera la existencia de representaciones, juicios u otros fenómenos del conocimiento. No es ley para los hechos de la vida psíquica, como no lo son las leyes de la matemática pura. El *modus Barbara* no dice más que esto: "Es válido, en general, para cualesquiera términos de clase A, B, C, que si todos los A son B y todos los B son C, también todos los A son C". Ni en esta ley ni en todas las análogas hay nada de empírico y psicológico. Sirven de normas a los actos de juzgar; pero no está afirmada implícitamente *en ellas* la existencia de un sólo acto de juzgar o de otro fenómeno psíquico. De otro modo, podría deducirse tal implicación mediante un silogismo válido. Mas no hay formas de silogismo que permitan deducir de una ley pura, como la citada, un hecho.

No se diga que no habríamos llegado a hablar de leyes lógicas si nunca hubiésemos tenido representaciones y juicios reales y abstraído de ellos los conceptos lógicos fundamentales. No se diga que en todo acto de comprensión y afirmación de la ley está implícita la existencia de representaciones y juicios que, por tanto, podrían deducirse de ella. Esa consecuencia no está sacada de la ley misma sino del acto de su comprensión y afirmación.

Las leyes empíricas tienen un contenido de hecho y sólo afirman que con arreglo a nuestra experiencia

en tales circunstancias suelen darse ciertas coexistencias o conexiones, lo que implica la *existencia* efectiva de unas y otras. Las leyes exactas de las ciencias empíricas son leyes sobre hechos e implican la existencia de estos hechos. Claro es que en su formulación normal tienen el carácter de leyes puras y no encierran ningún contenido existencial. Pero si examinamos su fundamentación vemos que no están justificadas como tales leyes puras. Lo que se fundamenta en la ley de gravitación no es la ley tal como la formula la astronomía sino esta otra proposición: en la medida de nuestros conocimientos actuales es una probabilidad bien fundada teoréticamente que, para la esfera de la experiencia asequible por nuestros medios presentes, es válida la ley de Newton. Como se ve, esta proposición está cargada de hechos, de conceptos de contornos vagos y no es, pues, auténticamente una ley. Las leyes de las ciencias naturales exactas, desde el punto de vista epistemológico, sólo son ficciones idealizadoras, aunque *cum fundamento in re*; hacen posibles las ciencias teoréticas, realizan el supremo objetivo de toda investigación científica de hechos, el ideal de la teoría explicativa, de la unidad por leyes, hasta donde es posible en los límites del conocimiento humano. Pero no nos dan un conocimiento absoluto sino probabilidades, altas probabilidades, que encierran todo el saber asequible respecto a la realidad. Mas luego las reducimos a proposiciones exactas con carácter de auténticas leyes y así conseguimos construir los sistemas formalmente perfectos de las teorías explicativas.

Las auténticas leyes son un ideal para las ciencias de hechos al que éstas se acercan, en mayor o menor grado; un ideal que en cambio está realizado en la esfera del conocimiento "conceptual puro", en las leyes lógicas puras y las de la *mathesis pura*. Éstas no tienen su origen ni su justificación en la inducción, no llevan ese contenido existencial inhe-

rente a todas las probabilidades, no son simplemente una posibilidad teorética. Cualquiera de ellas es una verdad única, que excluye toda posibilidad distinta; son leyes conocidas por *intelección*, puras de todo hecho en su contenido y en sus fundamentos. Expresan relaciones universalmente válidas precisamente por estar fundadas en conceptos puros. Así, porque 3 es mayor que 2, también tres libros son más que dos libros, y así, en general, para toda clase de objetos. Pero la ley aritmética no habla de cosas sino de números en su pura generalidad y, por tanto, no podemos decir de leyes como éstas que son leyes de hechos sino leyes conceptuales puras que, precisamente por serlo, *se aplican* a diversas clases de hechos.

24. *Continuación.*

Tal vez se diga que no toda ley para hechos nace de la experiencia y la inducción. Pero hay que distinguir: todo conocimiento de la ley descansa en la experiencia, mas no todo brota de ella en la forma de la inducción. Por la inducción, nos elevamos de los hechos empíricos singulares — de muchos hechos singulares idénticos o semejantes — a las leyes generales. Pero para obtener las leyes lógicas *abstraemos* de la experiencia psicológica los conceptos lógicos fundamentales y sus relaciones y reconocemos de un solo golpe, con un solo caso, que lo que en este caso encontramos es universalmente válido porque se funda — no en los hechos — sino en los conceptos abstraídos, de modo que la experiencia nos proporciona con un solo caso una conciencia inmediata de las leyes de nuestro espíritu. Y por eso el resultado no participa de las imperfecciones de la inducción; no es *probable* solamente sino *cierto* apodícticamente.

El *conocimiento* de las leyes lógicas supone, sí,

en cuanto acto psíquico la experiencia y tiene su base en la intuición concreta. Pero una cosa son los supuestos y las bases *psicológicas* para el *conocimiento* de la ley y otra los fundamentos o premisas lógicas de la ley. La justificación lógica es el resultado de la intelección de la relación objetiva en que están principio y consecuencia mientras que las leyes psicológicas sólo hablan de la dependencia en que están unos fenómenos psíquicos de otros en su coexistencia o sucesión. Todo conocimiento *empieza* con la experiencia, pero no siempre surge de la experiencia. Son las leyes de hechos las que surgen de la experiencia y por eso se fundan en la inducción que parte de hechos particulares. No ocurre así con las leyes lógicas. Éstas no son leyes para hechos como se ve claramente en las que se refieren a verdades. Por ejemplo, es válido para toda verdad A que la proposición contradictoria no es una verdad, es válido que si tres verdades están en tal relación que A es el fundamento de B y B el de C, A es fundamento de C también. Pero la verdad no es un hecho, algo temporal; puede afirmar que tal hecho, cosa o estado existe en tanto que ella, la verdad, es intemporal, no nace ni perece. La confusión proviene de no haber comprendido la diferencia entre los objetos ideales y los reales, entre las leyes reales y las ideales. Esta diferencia es decisiva en esta controversia, como veremos repetidamente.

CAPÍTULO V

LAS INTERPRETACIONES PSICOLÓGICAS DE LOS PRINCIPIOS LÓGICOS

25. *El principio de contradicción según la interpretación psicologista de Mill y Spencer.*

SI LA LÓGICA psicologista imperante desarrollase consecuentemente hasta el fin la concepción de las leyes lógicas como leyes de hechos psíquicos, llegaría a interpretaciones esencialmente falsas de las mismas. No lo ha hecho, pero el empirismo extremado sí, afirmando que las verdades lógicas son también probabilidades más o menos vagas, fundadas en la experiencia y obtenidas por inducciones de ciertos hechos de la vida psíquica.

Para J. Stuart Mill el principio de contradicción es una de nuestras más tempranas e inmediatas generalizaciones de la experiencia. Ésta nos enseña que la luz y la oscuridad, el ruido y el silencio, el ir delante o el ir detrás, la sucesión y la simultaneidad son absolutamente antagónicos de suerte que cuando uno está presente el otro está ausente. El principio dicho es la generalización de estos hechos.

La primera incorrección en este modo de pensar es la afirmación de que el principio según el cual dos proposiciones contradictorias no son ambas verdaderas y se excluyen es una generalización del hecho de que la luz y la oscuridad se excluyen, pues ni la luz ni la oscuridad son proposiciones contradictorias. (Proposiciones contradictorias serían "donde hay luz no hay oscuridad" y "donde no hay luz reina la oscuridad"). Mill cita en este punto la ley "absolutamente constante" que Spen-

cer ha puesto como fundamento del principio lógico: la aparición de cualquier modo positivo de conciencia no puede producirse sin excluir un modo negativo correlativo y viceversa. Pero esto es tautología, pues, ya en la definición de los términos correlativos, fenómeno positivo y negativo, se ha introducido la exclusión mutua.

Mejor sirven para aclarar el sentido empírico del principio, tal como lo interpreta Mill, otras manifestaciones de éste cuando discute si los tres principios lógicos fundamentales son "leyes de nuestros pensamientos por virtud de la estructura nativa del alma" o leyes del pensamiento "a causa de que vemos que son verdad universal para los fenómenos observados". Entonces dice que "dichos principios pueden ser o no capaces de ser alterados por la experiencia, pero el hecho de su existencia no nos permite la experiencia que sería necesaria para alterarlos. Por tanto, toda aserción que choque con uno de ellos, por ejemplo, toda proposición que afirme una contradicción, aunque se refiriese a un objeto fuera de nuestra experiencia, sería increíble. La creencia en ella es en la presente constitución de la naturaleza, imposible como hecho mental". Se trata, pues, de una incompatibilidad de las dos proposiciones contradictorias en nuestra *creencia;* es decir, la *imposibilidad* de que ambas sean verdaderas es sustituída por la *incompatibilidad real de los actos de juicio* correspondientes en nuestra mente. El principio habría que entenderlo así: dos actos de fe contradictorios no pueden coexistir.

26. *La interpretación psicológica del principio por Mill no suministra una auténtica ley sino una ley empírica.*

Pero aquí surgen mil dificultades. Primero, habría que completar la formulación, exponiendo a

la vez la significación de la coexistencia real, diciendo que, como en individuos distintos pueden coexistir juicios opuestos, "en el mismo individuo, o mejor, en la misma conciencia, actos de fe contradictorios no pueden coexistir un instante siquiera". Esto es una ley de hechos y como tal necesita las inducciones psicológicas que justifiquen su admisión. Pero ¿dónde están? ¿No habrá habido o no hay hombres que en ocasiones —por ejemplo, enredados por sofismas— tengan por verdaderas cosas opuestas? ¿Se han hecho investigaciones científicas para ver si no sucede entre los dementes, en la hipnosis, en el delirio febril, en los animales? El empirista tendría, pues, que precisar más su ley diciendo que sólo es válida para el hombre, y para el hombre "normal" con constitución mental "normal". Habría que definir exactamente este ser, esta constitución. Esto nos indica cuán complicado y vago se ha tornado el contenido de la pretendida ley del empirista. De esta suerte, el principio de contradicción, considerado siempre como ley evidente, absolutamente exacta y válida sin excepción, se convierte en una afirmación tosca, incientífica, que sólo cobra cierta presunción o probabilidad cuando, después de muchas correcciones, su contenido exacto se ha sustituído por un contenido muy vago. Mill la deja tal como la ha tomado, con la tosquedad propia de "una de las más tempranas e inmediatas generalizaciones de la experiencia", es decir, de una experiencia precientífica, de donde resulta que esa convicción que brota mecánicamente, sin intelección, de la experiencia ingenua ha de ser el último fundamento justificativo de todo conocimiento científico riguroso.

Pero hay que preguntarse si esa afirmación empírica sobre los actos de fe es efectivamente la ley que emplea la lógica. Aquella dice: en ciertas circunstancias subjetivas (desgraciadamente no investigadas ni determinables rigurosamente) no pueden

coexistir en *la misma conciencia* dos actos de fe contradictorios. El lógico dice, en cambio, cualquiera que sea el par de actos de fe opuestos — estén en *la misma* conciencia, o *en distintas*, en el mismo espacio de tiempo o separados por un intervalo — es absolutamente cierto que los dos miembros del par no son ambos conformes a la verdad. No creo que ni el empirista más acérrimo niegue la validez de esta norma. De ella, no de la otra, psicológica, es de la que habla la lógica.

APÉNDICE A LOS DOS ÚLTIMOS PARÁGRAFOS

Sobre algunos errores fundamentales del empirismo.

La relación estrecha entre psicologismo y empirismo nos mueve a una digresión sobre los errores fundamentales del último. El empirismo extremo, lo mismo que el escepticismo extremo, anula la posibilidad de una justificación racional del conocimiento mediato y, por tanto, su propia posibilidad como teoría científicamente fundada, por la sencilla razón de que no se puede justificar por principios todo conocimiento mediato si no somos capaces de conocer de un modo inmediato e intelectivo ciertos principios en los cuales se funda toda fundamentación. Pues si los principios mismos de la fundamentación necesitasen fundamentación caeríamos en un círculo en el caso en que los principios justificativos de los principios de la fundamentación fuesen estos mismos o si fuesen distintos en un *regreso* infinito, remontándonos constantemente en busca de los últimos principios sin encontrarlos

jamás. Los principios de las fundamentaciones deben poder reducirse, por tanto, a ciertos principios últimos e inmediatamente evidentes, que, como tales, no precisen justificación.

Pero el empirismo extremo no puede justificar racionalmente el conocimiento mediato puesto que, en lugar de reconocer que los principios últimos que le justifican son verdades dadas, inmediatamente evidentes, los deriva de la experiencia y la inducción o sea justificándolos de modo mediato. Pero esta derivación tampoco se hace con arreglo a principios que la justifiquen sino que el empirismo recurre a la experiencia cotidiana, ingenua y exenta de crítica a la cual cree dar mayor dignidad mediante la explicación psicológica al modo de Hume. No advierte que si las verdades mediatas no se justifican por principios generales inmediatamente evidentes, toda la doctrina del empirismo, fundada en el conocimiento mediato, carece de justificación racional y cae por su base.

El empirismo moderado de Hume trata de salvar, como justificada *a priori*, la esfera de la lógica y la matemática, y sólo entrega al empirismo las ciencias de hechos. Pero esta posición es insostenible y absurda también, porque, entonces los juicios mediatos sobre hechos no tienen una justificación racional, sino sólo una explicación psicológica.

27. *Objeciones análogas contra las restantes interpretaciones del principio lógico. Equívocos como fuentes de error.*

La misma refutación formulada contra la interpretación psicológica de Mill respecto al principio de contradicción vale para toda otra de ese u otro principio lógico. En cuanto el contenido de las leyes lógicas se entiende como psicológico, se altera

su sentido originario y se pierde su inteligibilidad y evidencia dejándolas convertidas en vagas generalizaciones empíricas. Si hay un caso en que es justificado hablar de una intelección en que nos apoderamos de la verdad misma es al formular el principio de que dos proposiciones contradictorias no son ambas verdaderas y si hay un caso en que debemos negar la existencia de esa intelección es en la interpretación psicologista de dicho principio.

Detengámosnos a considerar las variadas fórmulas psicologistas del principio, y veremos los *equívocos* de que deriva el error. Una dice "la afirmación y la negación se excluyen en el *pensamiento*". "Pensamiento" comprende todas las actividades intelectuales, pero el pensamiento a que se alude en la proposición es el pensamiento racional o lógico, el correcto juzgar, en el cual se excluyen notoriamente la afirmación y la negación; de suerte que la proposición enunciada es equivalente a la lógica y no una proposición psicológica.

Lo mismo puede decirse respecto a la fórmula "en *una* conciencia no pueden existir simultáneamente juicios contradictorios", a menos que se interprete la "conciencia" como "conciencia en general", como conciencia *normal* supratemporal. Así entendida la proposición, sin acudir a hipóstasis metafísicas dice exactamente lo que el principio lógico.

Otras fórmulas dicen "*nadie puede* creer una contradicción, nadie *puede* admitir que lo mismo sea y no sea", mas hay que añadir, nadie que sea racional. Esta imposibilidad existe para todo el que quiere juzgar rectamente pero para nadie más. No expresamos una necesidad psicológica, sino que quien pretende juzgar rectamente lo verdadero como verdadero y lo falso como falso ha de juzgar conforme prescribe dicha ley. La interpretación psicologista resulta de concebir el "no poder" como *imposibilidad* de coexistir dos actos de juicio con-

tradictorios y no como *incompatibilidad* de las proposiciones.

La ambigüedad del término "imposibilidad" —que puede significar la *incompatibilidad objetiva según ley* y también la *impotencia subjetiva* a unir las dos proposiciones contradictorias— favorece la tendencia psicologista. No *podemos creer* — decimos — en la coexistencia de contradicciones y este no poder creer — se argumentará — es una vivencia evidente con lo cual tenemos la intelección evidente de una ley psicológica. Pero, respondemos, con arreglo a la experiencia cuando estamos convencidos de un juicio fracasa todo intento de admitir la situación objetiva opuesta; el intento vano, la resistencia sentida, etc., son vivencias individuales, limitadas a una persona, a un tiempo, ligadas a ciertas circunstancias no definibles exactamente. ¿Cómo fundar en ellas la evidencia de una ley general, que trasciende de la persona y del tiempo? No confundamos la evidencia asertórica de la vivencia particular con la evidencia apodíctica de la validez de una ley general. La evidencia de ese sentimiento, de esa incapacidad, no nos garantiza que lo que no logramos en ese momento — la unión de dos juicios contradictorios — nos está rehusado para siempre por una ley. Una vez convencidos de la existencia de una situación objetiva A nos propasamos con facilidad a afirmar que "es impensable que alguien juzgue *no - A*" y puede ser que lo encontremos comprobado en la experiencia por multitud de casos, pero no poseemos la evidencia de que sucede así universal y necesariamente.

28. *La supuesta dualidad del principio de contradición que considera a éste como ley natural del pensamiento y como ley normal de su regulación lógica.*

El imperio del psicologismo es tal que ha contaminado incluso a lógicos enemigos de la fundamentación psicológica de la lógica. Si la contaminación no se advierte en la formulación que han dado a las leyes, se acusa, no obstante, en las explicaciones o en el nexo de su exposición. Tal es el intento de considerar el principio de contradicción como *ley natural* que determina nuestro juzgar efectivo y como *ley normal* que fundamenta todas las reglas lógicas, como lo ha practicado F. A. Lange, con el propósito declarado de contribuir a la fundamentación de la lógica formal. Pero cuando se lee que las verdades de la matemática y la lógica se derivan de la intuición del espacio y que las sencillas bases de estas ciencias, puesto que garantizan la rigurosa exactitud de todo conocimiento, son las bases de nuestra organización intelectual y que su regularidad procede de nosotros mismos, tenemos que considerar que se trata de un psicologismo, si bien de otro género, que comprende también el "idealismo formal" de Kant y cualquiera teoría de las fuentes del conocimiento innatas.

Según Lange, el principio de contradicción es el punto donde se tocan las *leyes naturales* del pensamiento con las *leyes normales*. Para él la ley de incompatibilidad de lo contradictorio es una ley psicológica, una ley natural, producto de nuestra organización. Por virtud de esta organización cuando se juntan dos afirmaciones contradictorias en nuestro pensamiento, una queda inexorablemente exterminada. Esta ley actúa antes de toda experien-

cia como condición de ella, sin que para actuar necesite llegar a la conciencia, pero para que sea ley *normal* ya necesitamos tener conciencia, intuición de ella. Así, pues, el exterminio natural de lo contradictorio es el origen y fundamento de la ley lógica de la contradicción.

A esto contesto, lo que se nos presenta como "ley natural de la contradicción" no pasa de ser una tosca e imprecisa universalidad empírica que, por otra parte, sólo se refiere a los individuos normales; además, no se ha atendido al sentido escueto de la ley lógica que no tiene la menor relación con la efectiva anulación de lo contradictorio, la cual sólo se verifica respecto a juicios vividos por un mismo individuo en un mismo momento y acto, pero no respecto a la afirmación y negación repartidas entre distintos individuos o entre distintos tiempos y actos. La ley lógica no habla de *lucha* entre los juicios contradictorios, actos temporales y reales sino de la *incompatibilidad legal* entre esas unidades intemporales, ideales que son las proposiciones contradictorias. La ley de que dos proposiciones contradictorias no son ambas verdaderas no contiene ninguna afirmación empírica sobre ninguna conciencia y sus actos de juicio.

29. *Continuación. La teoría de Sigwart.*

Antes de Lange otros pensadores sostuvieron el doble carácter de los principios lógicos, principalmente Sigwart. Para éste, el principio de contradicción tiene el mismo sentido como ley natural que como ley normal: expresar la significación de la negación; la diferencia está en la esfera de aplicación. Como ley natural, sólo dice que es imposible afirmar con conciencia en el mismo momento que A es *b* y no es *b*, pero como ley normal se aplica "al círculo total de los conceptos constantes

sobre los cuales se extiende la unidad de la conciencia en general".

En primer lugar, una ley que "determina la significación de la negación" no puede tener el carácter de ley natural. Lo que quiere decir Sigwart es que negar el principio sería despojar de toda significación a la palabra "negación", pero esto no puede ser nunca el contenido mental de una ley natural. Los principios que se fundan en conceptos no pueden decir nada sobre lo que podemos o no podemos hacer en un mismo momento; son como el propio Sigwart dice, supratemporales, no se refieren a nada temporal o sea a hechos. Por tanto, la ley natural y la ley normal no son la misma ley con el mismo sentido en distintas funciones o esferas de aplicación.

Por otra parte Sigwart habla de la absoluta constancia de los conceptos como supuesto para la ley normal. Naturalmente que la aplicación empírica de la ley supone que los conceptos sean los mismos y las proposiciones, aunque de calidad opuesta, de materia *idéntica*. Pero también el supuesto para la aplicación de una ley aritmética es que nos encontramos con números y números del mismo carácter que el que la ley indica, pero esto no es más que supuesto para la posible *aplicación* de la ley general a los casos particulares, no supuesto para su *validez*.

Tampoco encuentro muy útil la referencia a la conciencia en general, descrita por Sigwart, en la cual todos los conceptos (o mejor expresiones) estarían usados con significación absoluta idéntica, sin fluctuaciones, equívocos y *quaterniones*. Tal conciencia es un ideal, de donde resultaría que las leyes lógicas no son válidas rigurosamente más que para casos ideales ficticios y no para casos empíricos reales. Pero nosotros podemos aprehender lo general en lo individual, aprehender intuitivamente en la representación empírica el concepto —por ejemplo, la especie que es un objeto ideal idéntico frente

a la multitud de los posibles casos particulares — y asegurarnos de la identidad de la intención conceptual en las repetidas representaciones, gracias a lo cual es posible el conocimiento y la *aplicación* de las leyes lógicas. Pero la validez de estas leyes es ilimitada; valen, podamos o no realizar representaciones conceptuales y sostenerlas o repetirlas con la conciencia de una intención idéntica.

CAPÍTULO VI

LA SILOGÍSTICA SEGÚN LA INTERPRETACIÓN PSICOLOGISTA

Fórmulas silogísticas y fórmulas químicas

30. *Intentos de interpretación psicologista de los principios silogísticos.*

Los lógicos psicologistas se han aplicado, ante todo, a interpretar en su peculiar manera los principios lógicos; pero raramente lo han hecho respecto a las *leyes silogística*s por la razón de que si éstas son puras consecuencias de los principios, serán necesariamente psicológicas como éstos. Mas debería advertirse que todo paralogismo habla contra esta creencia, y podría ser un argumento contra la interpretación psicológica de los principios el que sus consecuencias no la admitieran. Precisamente para G. Heymans la posibilidad de delatar un paralogismo confirma la interpretación psicologista, pues tal delación consiste simplemente en mostrar la contradicción introducida inadvertidamente en el paralogismo. Cabría entonces preguntar si las contradicciones inadvertidas no son también contradicciones y si el principio lógico sólo declara la imposibilidad de las contradicciones advertidas, pero no de las inadvertidas. Aquí vuelven a confundirse la imposibilidad psicológica con la incompatibilidad lógica.

El psicologista no podría argumentar que es un término impropio el de contradicciones "inadvertidas" contenidas en el paralogismo y que la con-

tradicción sólo surge como algo nuevo, como una consecuencia del razonamiento erróneo y esta consecuencia nos obliga a rechazar (psicológicamente) como erróneo este raciocinio. Son incontables los casos en que el paralogismo se comete sin ser seguido de refutación y se afirma en nuestra convicción. El proceso psíquico de refutación que sólo se enlaza en determinadas circunstancias psíquicas al paralogismo no basta para negarle la validez, no sólo en *esas* circunstancias, sino la validez asoluta, objetiva. Lo mismo vale para las formas silogísticas "correctas". Tampoco el proceso mental de fundamentación, que sólo tiene lugar en determinadas circunstancias psíquicas, puede garantizar la absoluta validez de la forma silogística. Y es que al identificarse las leyes lógicas con las psicológicas se borra la diferencia entre pensamiento recto y pensamiento erróneo, porque las formas erróneas del juicio son tan resultado de las leyes psicológicas como las correctas. El psicologista contesta que el fundamento para juzgar incorrecta la unión de dos juicios contradictorios es que sentimos instintiva e inmediatamente la resistencia a afirmar al mismo tiempo ambos juicios. Pero aquí vuelve a confundirse la *evidencia* de la ley lógica con la "sensación" instintiva de la *incapacidad* psicológica para realizar al mismo tiempo dos actos de juicio contradictorios, la *incompatibilidad lógica* de las situaciones objetivas con la *imposibilidad psicológica* de los dos actos de fe contrarios.

31. *Fórmulas silogísticas y fórmulas químicas.*

Heymans compara las fórmulas silogísticas con las fórmulas químicas para caracterizar aquéllas como "leyes empíricas del pensamiento", y dice así como $2H_2 + O_2 = 2H_2O$ significa que dos volúmenes del hidrógeno y uno de oxígeno en circunstancias apro-

piadas se combinan dando dos de agua, la fórmula lógica MaX + MaY = YiX + XiY expresa que dos juicios afirmativos universales con el sujeto común engendran en la conciencia en circunstancias apropiadas dos nuevos juicios particulares afirmativos en los que los predicados de los juicios primitivos aparecen como sujeto y como predicado. Por qué en este caso se producen juicios nuevos y en otras combinaciones no, es cosa que a la sazón no sabemos; es cosa que ocurre así experimentalmente y nada más. Pero basta repetir los experimentos para ver que ocurre así necesariamente y que, puestas las premisas, tenemos que conceder a la fuerza la verdad de la conclusión. Estos experimentos habrían de hacerse como los físicos, esto es, excluyendo todas las influencias perturbadoras y representándose con la mayor claridad las premisas, *dejar obrar el mecanismo* del pensamiento y esperar si se produce o no un nuevo juicio. Mas lo extraño es la afirmación de que no se producen nuevos juicios cuando se trata de combinaciones excluídas por los lógicos. En los casos de paralogismo también se producen juicios nuevos, pero quedan excluídos, no por razones experimentales psicológicas, sino porque tenemos la intelección de que expresan falsedades mientras los otros expresan verdades. El empirista no puede dar esta explicación porque las leyes psicológicas correspondientes a los paralogismos son tan válidas como las correspondientes a los demás raciocinios. Él habla de la *necesidad* que *nos fuerza* a tener por verdadera una conclusión, pero también quien se aferra a un paralogismo siente esa necesidad con la misma intensidad que quien razona correctamente. Esa necesidad real puede ceder ante nuevos motivos y, por tanto, no puede ser garantía del recto pensar. No es como la necesidad lógica que significa la validez del raciocinio con arreglo a una ley ideal, que una vez conocida con intelección nos garantiza también la *validez necesaria* del caso particular.

Pero hay algo más. En el caso de las combinaciones químicas conocemos exactamente al menos en medida considerable, las circunstancias en que se produce el compuesto expresado en las fórmulas; pero en el caso de la psicología nuestro conocimiento de las circunstancias es tan pequeño que lo más que podemos decir es que los hombres raciocinan frecuentemente conforme a las leyes lógicas siendo ciertas condiciones, no determinables exactamente, favorables para ello. Las leyes silogísticas no hablan para nada de las circunstancias del juzgar; son válidas en cualquiera circunstancia.

CAPÍTULO VII

EL PSICOLOGISMO COMO RELATIVISMO ESCÉPTICO

32. *Las condiciones ideales de la posibilidad de una teoría en general. El concepto riguroso del escepticismo.*

La objeción más grave contra una teoría, especialmente contra una teoría de la lógica, es que choque contra las *condiciones evidentes de la posibilidad de una teoría en general*, con los principios que fundan la pretensión de legitimidad de toda teoría.

Esas condiciones son, en *sentido subjetivo*, las condiciones *a priori* de que depende la posibilidad del *conocimiento* y, por tanto, de la *justificación* racional de toda teoría, las cuales radican en el concepto puro del conocimiento y la relación de éste con el sujeto cognoscente. Dicho concepto implica que el conocimiento, no sólo pretende alcanzar la verdad, sino que está cierto de que esta pretensión está justificada y posee esta justificación. Si el sujeto cognoscente no pudiera tener la evidencia de que en sus juicios posee la verdad misma, la justificación del juicio, no habría teoría ni ciencia, pues faltaría lo que la distingue de una afirmación arbitraria. A estas condiciones ideales las llamamos *noéticas*, para distinguirlas de las condiciones reales que radican en el sujeto individual del juicio o en la variable especie de los seres capaces de juzgar (por ejemplo, la especie humana).

Las condiciones de posibilidad de una teoría, en *sentido objetivo*, son el conjunto de leyes que radican exclusivamente en el *concepto de teoría*, las le-

yes que derivan de los conceptos de verdad, de proposición, de relación, etc.; en suma, de los conceptos que constituyen el concepto de unidad teorética, o unidad objetiva de verdades y proposiciones enlazadas entre sí por relaciones de fundamento a consecuencia. Si el contenido de una teoría choca contra estas leyes, deja de tener sentido "racional" (consistente), deja de ser teoría.

Una teoría puede errar por sus supuestos, por las formas de ilación teorética y por la propia tesis sustentada. El error peor, lógicamente, ocurre cuando el sentido de la tesis implica la negación de esas leyes de que depende la posibilidad racional de toda tesis y su fundamentación o chocan contra las condiciones noéticas. Distinguimos, pues, teorías falsas, absurdas, lógica y noéticamente absurdas, y *escépticas* que son aquellas cuya tesis afirma o implica que las condiciones lógicas o noéticas para la posibilidad de una teoría en general son falsas. Así queda el escepticismo bien definido y también clasificado en *lógico* y *noético*. En él están incluídas las formas antiguas del escepticismo según cuyas tesis no hay ninguna verdad, ningún conocimiento, ni fundamentación de éste. Es evidente que el concepto de teoría escéptica es un contrasentido. Lo mismo ha quedado probado (capítulo V, 25 y 26) del empirismo moderado o extremo.

33. *El escepticismo en sentido metafísico.*

El término "escepticismo" se emplea con una significación muy vaga, incluso fuera del uso vulgar. Así se llaman escépticas a las teorías filosóficas que limitan considerablemente el dominio del conocimiento posible, excluyendo de éste, como disciplinas racionales, a la metafísica, la ciencia de la naturaleza o la ética, por ejemplo. Confúndese con el escepticismo epistemológico la doctrina que limita el

conocimiento a la realidad psíquica y niega la existencia o la cognoscibilidad de las "cosas en sí", al decir que no hay un conocimiento objetivo (conocimiento de las cosas en sí) sino tan sólo conocimiento subjetivo (que todo conocimiento no es más que de hechos de conciencia) expresiones en que la ambigüedad de los términos objetivo y subjetivo da motivo a que se las tome en un sentido escéptico noético que niega la posibilidad de todo conocimiento. Pero, en realidad, son doctrinas metafísicas; su tesis está libre de todo contrasentido lógico y noético y su validez sólo depende de pruebas y argumentos. Mas las cuestiones metafísicas no nos competen; si las hemos mencionado ha sido solamente para evitar la confusión entre escepticismo metafísico y escepticismo lógico-noético.

34. *El concepto de relativismo y sus formas particulares.*

Una definición del relativismo o subjetivismo está implicada en la fórmula de Protágoras: "el hombre es la medida de todas las cosas". Ese "hombre" puede ser interpretado como el individuo y entonces esa fórmula queda convertida en ésta: es verdadero para cada uno lo que le parece verdadero o sea toda verdad y conocimiento son relativos, relativos al sujeto que juzga en cada caso. Pero también el término "hombre" puede tomarse como "el hombre en general", y entonces ha de entenderse que los juicios son relativos a la forma específica de la subjetividad humana en general. Hay, pues, un *relativismo individual* y un *relativismo específico;* este último referido a la especie humana se llama *antropologismo.*

35. *Crítica del relativismo individual.*

El relativismo individual — escepticismo patente y hasta descarado — queda refutado en cuanto se le formula. Pero al escéptico relativista que no ve con intelección la objetividad de todo lo lógico no se le puede convencer de que hablar de una verdad subjetiva que sea ésta para uno, para otro la contraria, es un contrasentido y que al pretender convencer a los demás supone la objetividad de la verdad que niega *in thesi.* Él contesta: con mi teoría expreso mi punto de vista, verdadero para mí y que no tiene por qué serlo para los demás, mi opinión es verdadera para mí pero no verdadera en sí. Mas no se trata de convencerle personalmente sino de refutar válidamente su teoría. Basta decir para esto que el contenido de sus afirmaciones niega lo que implica el sentido o el contenido de toda afirmación.

36. *Crítica del relativismo específico y en particular del antropologismo.*

El subjetivismo o relativismo individual no puede ser defendido seriamente; en cambio, el específico está tan difundido en la filosofía moderna que pocos autores se han librado de sus errores, aunque es una teoría tan llena de contrasentidos como aquélla, si bien más encubiertos.

1. El relativismo específico dice: "para cada especie de seres capaces de juzgar es verdadero lo que según su constitución o según las leyes de su pensamiento deba tenerse por verdadero". Pero esto significaría que un mismo contenido de un juicio puede ser verdadero para un sujeto hombre y falso para el de otra especie. Mas si verdadero y falso han de significar algo, una misma proposición no puede ser

verdadera y falsa. Tal vez el relativismo diga que las palabras verdadero y falso han de entenderse como "lo humanamente verdadero" y lo "humanamente falso", entonces también el subjetivista vulgar podría decir que lo significado es "lo verdadero o falso para el sujeto individual que juzga en cada caso". Responderíamos que una ley evidentemente válida no puede mentar un contrasentido como el de que una verdad es verdad para éste y no para aquél, para esta o aquella especie. Lo que es verdadero es verdadero en sí. La verdad es una e idéntica para seres cualquiera —hombres, ángeles, dioses— que la aprehenda en un juicio y, de esa verdad, unidad ideal frente a la multitud de razas, especies y vivencias, es de la que hablan las leyes lógicas.

2. La afirmación relativista de que la verdad es relativa a la especie de seres quiere decir que podría haber seres no sometidos a los principios de contradicción y tercero excluso que están implícitos en el mero sentido de la palabra verdadero. A esto replicamos: o bien entienden esos seres las palabras verdadero y falso en nuestro sentido y entonces no cabe decir racionalmente que los principios no son válidos (puesto que están contenidos en dicho sentido) o emplean los términos en otro sentido y entonces la discusión es una discusión inútil de palabras. Lo que hace el relativismo es por un lado alterar el sentido de la palabra verdad y por el otro hablar de verdad en el sentido en que la definen los principios lógicos, tomándola una vez en aquél y otra vez en éste. Naturalmente en un sentido equívoco hay tantas "verdades" como equívocos.

3. La constitución de una especie es un hecho, y de hechos sólo pueden sacarse hechos. Fundar la verdad en la constitución peculiar de una especie significa darle carácter de hecho. Pero mientras un hecho es individual, determinado en el tiempo, la verdad es intemporal; sólo es temporal cuando se refiere al hecho afirmado por ella, en su aplicación

a un caso, mas no refiriéndose a ella misma. Claro es que el juicio "dos más dos igual a cuatro" brota de la constitución del ser que juzga, está determinado causalmente conforme a las leyes naturales de dicha constitución, pero una cosa es el acto de juzgar concreto y real y otra el contenido del juicio "dos más dos igual a cuatro" que es el mismo para todo quien lo pronuncie y que es la verdad del juicio.

4. Si toda verdad tuviera su origen en la constitución de la especie humana, en caso de que no existiera esa constitución no existiría verdad alguna. La tesis de esta afirmación hipotética es un contrasentido porque la proposición "no existe ninguna verdad" es equivalente a "existe la verdad de que no hay ninguna verdad". Esta objeción alcanza al antropologismo y se extiende *mutatis mutandi*, a la forma más general de relativismo.

5. La cosa se complica más cuando se advierte que, según el relativismo, podría suceder que, fundada en la constitución de una especie, se diese la verdad válida para ésta, de que no existe tal constitución. La contradicción estriba en que en la constitución existente de esa especie estaría fundada, entre otras verdades, la de su propia inexistencia. Pero si trocamos la inexistencia por la existencia y nos referimos a la especie humana exclusivamente, tendríamos que lo que llamamos verdad es cosa dependiente — causalmente — de la constitución de la especie *homo* y, por tanto, esa verdad de que existe esa constitución depende — causalmente — de esa constitución, es decir, que esa constitución afirmada en la verdad es *causa sui*.

6. Si la verdad es relativa, también lo es la existencia del universo, puesto que éste es la unidad objetiva total que corresponde al sistema ideal de todas las verdades de hecho. No se puede subjetivizar la verdad y considerar su objeto — que sólo existe si la verdad existe — como algo existente en absoluto o en sí. No habría un universo en sí, sino un universo

para nosotros, como piensan muchos sin ver las dificultades que surgen del hecho de que también el yo y sus contenidos de conciencia pertenecen al universo y, por tanto, afirmaciones como "yo pienso", "yo tengo una vivencia" son relativas a nuestra constitución y serían falsas si tuviéramos una constitución que nos llevara a negarlas.

37. *Observación general. El relativismo en sentido amplio.*

El relativismo individual y el específico son dos casos del relativismo en sentido amplio en el que queda comprendida toda teoría que deriva de los hechos los principios lógicos. Los hechos son contingentes, podrían ser de otro modo; por tanto a otros hechos corresponderían otras leyes lógicas que serían *relativas* a los hechos. Aparte de los argumentos ya aducidos, las leyes lógicas puras se fundan puramente en el sentido de conceptos —verdad, proposición, objeto, ley, relación, hecho— que sirven de sillares a toda ciencia, por virtud de su mismo concepto. Ninguna afirmación, fundamentación o tesis teorética puede chocar con estas leyes porque sería un contrasentido. Una afirmación contraria a los principios fundados en el *sentido* de la verdad o una fundamentación contraria al sentido de la relación de fundamento a consecuencia se anulan a sí mismas; es decir, su significación particular contradice lo que significan afirmación o fundamentación en general. Una teoría que deriva los "principios lógicos" de los "hechos" contradice el sentido general de ambos conceptos o para decirlo mejor, de los conceptos de "verdad fundada en el mero contenido de los conceptos" y "verdad fundada sobre la existencia individual".

38. *El psicologismo es, en todas sus formas, un relativismo.*

Al combatir el relativismo lo hacíamos pensando en el psicologismo que es, en todas sus formas, un relativismo, tanto si se basa en la "psicología trascendental" y como idealismo formal cree salvar la objetividad del conocimiento, como si se basa en la psicología empírica. Toda teoría que — como la de los aprioristas — reduce las leyes lógicas a formas primordiales, funciones del entendimiento (humano) conciencia en general (como razón genérica humana), constitución psicofísica del hombre, intelecto que como facultad innata (en el género humano) precede a toda experiencia y todo pensar efectivo, entra en el relativismo específico. Siempre estas teorías derivan la verdad de lo humano, lo ideal de lo real, las leyes necesarias de los hechos contingentes y si algunos ponen aparte algunos principios lógicos como principios de los "juicios analíticos" no hacen más que limitar su relativismo, pero siguen incursos en los errores del escepticismo. A aquel otro relativismo no restringido de esta suerte pertenecen los lógicos empiristas ingleses como Mill y Bain y lógicos modernos alemanes como Sigwart, Erdmann y Lipps.

39. *El antropologismo en la lógica de Sigwart.*

En Sigwart, el psicologismo es la concepción fundamental y no como en la doctrina de otros lógicos un añadido inesencial y eliminable. Trátase, pues, de una tendencia antropologista qu ese patentiza ante todo en su concepto de la verdad al decir que "es una ficción... que un juicio sea verdadero prescindiendo de que una inteligencia lo piense". No habría pues, verdades válidas en sí no conocidas de nadie

como las que sobrepasan las facultades humanas. Tampoco el juicio expresado en la fórmula de la gravitación habría sido verdadero antes de Newton y en realidad sería contradictorio, falso, pues en la intención de su afirmación entra su validez absoluta para todos los tiempos, antes y después de Newton y antes y después del hombre.

En cuanto que Sigwart reduce la verdad a ciertas vivencias de conciencia —temporales, que aparecen y desaparecen— anula la auténtica objetividad de la misma que descansa en su idealidad supraempírica intemporal. Cierto es que la verdad "entra en nuestra conciencia", es aprehendida y vivida por nosotros, pero no entra, no la aprehendemos como un contenido empírico que emerge entre las vivencias psíquicas y desaparece, sino en el sentido en que es vivencia una generalidad, una idea, por ejemplo, la de "el" rojo. Tenemos ante la vista un rojo, pero este rojo no es la especie "rojo"; es algo individual, un aquí y ahora que existe y desaparece, un caso individual del rojo pero "el rojo", (la rojez) es una unidad ideal de la cual sería un contrasentido hablar de aparecer y desaparecer. Y así como en ambos casos los objetos son distintos —"el rojo", objeto general y este "rojo", individual— también lo son los actos en que los aprehendemos, el acto de mentar el "rojo" de la sensación y el de mentar la especie "rojo" (como en la expresión "el rojo es un color"), y así como, mirando al objeto concreto, no nos referimos a éste sino al objeto general, a la idea (el "rojo") así también mirando a varios actos de esta ideación conocemos con evidencia la identidad de estas unidades ideales pensadas en los distintos actos; se trata, pues, de la misma especie o especies del *mismo* género.

La verdad es también una idea. La vivimos, como a toda idea, en un acto de ideación, fundada en la intuición (acto de intelección), y por virtud de su unidad idéntica en una multitud de casos individuales

concretos adquirimos la evidencia mediante la comparación. Pero no hay que confundir, como él hace, el ser o validez de las generalidades con el valor que pueden tener *de posibilidades ideales.* Si no son posibles en la realidad seres capaces de conocer ciertas verdades, esas posibilidades ideales no se realizan y la aprehensión, conocimiento o conciencia de la verdad (o ciertas verdades) no se realiza, pero la verdad en sí sigue siendo lo que es, conserva su ser ideal, vale en el reino intemporal de las ideas, de lo válido absolutamente en el que entra aquello de cuya validez ya tenemos la intelección y también aquello que presumimos indirectamente que tiene validez aunque ni siquiera lo conozcamos, ni acaso lo conoceremos nunca.

Sigwart pretende salvar la objetividad de la verdad del fenomenalismo subjetivista, pero lo hace diciendo que la certeza de que se mantendrá el juicio, de que diré siempre lo mismo (cosa —replico— difícil de asegurar y aun el hecho de decir siempre lo mismo no garantiza la verdad del juicio) sólo existe cuando se sabe que no descansa en *motivos psicológicos, momentáneos y cambiantes*, sino en algo inalterablemente lo mismo siempre que pienso, lo cual es, por una parte la *conciencia de mi propio yo*, de que soy yo el mismo que piensa ahora y antes, ésta o aquella cosa, y, por otra, aquello sobre lo que juzgo, *conocido por mí como idéntico* que es independiente de los estados del sujeto pensante.

Pero la igualdad general respecto al contenido y a las leyes funcionales constantes no es una auténtica validez universal; si todos los seres de una especie están forzados a juzgar de igual manera, significa solamente que están de acuerdo empíricamente; muy bien podrían juzgar falsamente de acuerdo. Si la verdad tuviera una relación esencial con las inteligencias pensantes, surgiría y desaparecería con ellas, desaparecería la auténtica objetividad de la verdad y hasta la del ser, incluso la del ser subjetivo y la del

ser de los sujetos, pues si éstos fuesen incapaces de poner su ser como verdaderamente existente serían y no serían a la vez. Repetimos: si se relativiza la verdad no se puede mantener la objetividad del ser. Claro es que la relativización de la verdad supone un ser objetivo como punto de referencia, pero esto es justamente la contradicción del relativismo.

La teoría de lo universal de Sigwart está en armonía con todo su psicologismo cuando dice que "lo universal como tal sólo existe en nuestra cabeza", confundiendo nuestras representaciones conceptuales en cuanto actos subjetivos de este o aquel contenido psicológico con el "qué" de estas representaciones, el concepto. La misma relativización realiza en los conceptos de *fundamento* y *necesidad*. Respecto al primero dice que "un fundamento lógico que no conocemos es, rigurosamente hablando una contradicción, pues sólo es lógico porque lo conocemos". Entonces no podríamos afirmar la validez de la proposición "los teoremas matemáticos se fundan en los axiomas matemáticos" si no existiera, hubiese existido o existiría nadie que la conociera. Sigwart contrapone, sí, el fundamento lógico o fundamento de la verdad al fundamento psicológico de la certeza; pero no pone aquél más que en cierta igualdad general de lo representado lo que ya ha quedado refutado. No hace distinción fundamental entre *fundamento de la verdad*, que se refiere al orden lógico puro, y el *fundamento del juicio* que se refiere al orden lógico *normativo*. Que una verdad tiene un fundamento significa que hay una demostración teorética que la refiere a sus fundamentos y fundamento del juicio significa la *legitimidad lógica del juicio*, es decir, la presencia de todas las condiciones que se le pueden exigir para que sea un juicio.

Respecto a la necesidad, según la concibe Sigwart, nuestras objeciones son análogas. "Para toda necesidad lógica, dice, hay que suponer la existencia de un sujeto pensante, cuya naturaleza consiste en pen-

sar así". Asimismo anula la diferencia entre juicios asertóricos y apodícticos, puesto "que en *todo* juicio pronunciado con plena conciencia se afirma implícitamente la necesidad de pronunciarlo". Así, pues, Sigwart confunde la necesidad subjetiva, la fuerza subjetiva de la convicción con la necesidad apodíctica que es la peculiar conciencia con que aprehendemos intelectivamente una ley o algo conforme a ley, lo que equivale a confundir "es una necesidad" con "es una ley", "es necesario que S sea P" con "está fundado en leyes que S sea P".

Esta confusión se revela en sus ideas sobre la distinción de Leibniz entre *verités de raison* y *verités de fait*. Para Sigwart la necesidad de ambas clases de verdades es la misma: "una necesidad hipotética". Lo contrario de una verdad de hecho —dice— no es *imposible a priori;* pero de ahí no se sigue que no sea necesario para nosotros afirmar el hecho una vez que ha sucedido ni tampoco que la afirmación opuesta sea posible una vez conocido el hecho. Asimismo, la posesión de los conceptos generales en que descansan las proposiciones idénticas es un hecho que ha de existir antes de que pueda aplicarse el principio de identidad para producir un juicio necesario. Ciertamente que no puede conocerse una ley sin poseer los conceptos generales con que está edificada, pero lo que Leibniz llama necesario no es el conocimiento de la ley sino la verdad conocida en la ley. Es compatible la necesidad de las *verités de raison* con la contingencia del acto de juicio en que tenemos conocimiento intelectual de ellas. Únicamente cuando se confunden los dos conceptos de necesidad, el subjetivo del psicologismo con el objetivo del idealismo leibniziano se puede concluir que no hay diferencia entre ambas clases de verdades en cuanto a la necesidad.

40. *El antropologismo en la lógica de B. Erdmann.*

Ni en Sigwart ni en Wundt ni en Lipps se encuentran expresadas las consecuencias relativistas implícitas en sus doctrinas. En cambio Erdmann aboga resueltamente por el relativismo. Pretende Erdmann refutar la doctrina de que la necesidad de los principios lógicos es absoluta y su validez eterna. Para él, los principios lógicos reflejan la esencia de nuestra representación y de nuestro pensamiento y, por tanto, los juicios que los contradicen son imposibles. Pero cuando Erdmann considera los principios lógicos como leyes que regulan al modo de leyes naturales nuestro pensamiento humano, leyes variables con la naturaleza humana y, por tanto, con un contenido real, la esencia de *nuestro* pensamiento *humano*, altera totalmente su significación porque los principios lógicos son proposiciones conceptuales puras, definen lo que está implícito en los conceptos, expresan solamente verdades fundadas en el mero sentido de conceptos como verdad, juicio, etc., y nada dicen sobre nada real. Son "leyes del pensamiento" en cuanto pueden servir para la normación del pensamiento, pero esto no es más que una aplicación práctica, no implícita en su contenido y lo único que hacen cuando el pensamiento armoniza con ellas es garantizar la concordancia formal del pensamiento consigo mismo.

Por otra parte, Erdmann interpreta la *imposibilidad* de negar las leyes del pensamiento como impracticabilidad de esta negación. Sin embargo, el *acto* de la negación no es imposible *realmente*, pero es imposible, en sentido *ideal*, la *proposición* negativa contenido de dicho acto, porque tal proposición sería un contrasentido y, por tanto, falsa. En el pensamiento real del hombre *normal* no suele darse el

acto de negar una ley del pensamiento, aunque no está excluído cuando vemos que grandes filósofos, como Epicuro y Hegel, han negado el principio de contradicción, pero de todas suertes la imposibilidad lógica (contrasentido del contenido ideal del juicio) y la imposibilidad psicológica (impracticabilidad del acto de juicio negativo) seguirían siendo conceptos heterogéneos aun cuando fueran inseparables, o sea, aun cuando nos fuera imposible asentir a los contrasentidos también por virtud de las leyes naturales (véase 22 en el cap. IV).

Es esta imposibilidad lógica de contradecir las leyes del pensamiento la que el absolutismo lógico aduce en favor de la "eternidad" de dichas leyes, eternidad que sólo significa que todo juicio está "atado" por las leyes lógicas, indiferentemente al tiempo, a las circunstancias, individuos y especies, no atado en el sentido de una constricción mental que fuerza a ello sino en el sentido ideal de la norma: quien juzgase de otra manera juzgaría falsamente, cualquiera que sea la especie de seres psíquicos a que pertenece. En otro caso, si cuando tengo la plena intelección de algo pensara que acaso sólo era así para mí o para mi especie tendría que renunciar a toda aspiración racional a la verdad, a afirmar y demostrar.

Pero Erdmann prosigue diciendo que sólo en el caso de que nuestro conocimiento de los principios formales garantizase que aquellas condiciones de *nuestro* pensamiento eran a la vez las condiciones de *todo* pensamiento quedaría fundada la necesidad universal de dichos principios, pero nosotros sólo sabemos de nuestro pensamiento, no podemos construir un pensamiento distinto del nuestro ni un pensamiento que fuera como el género de todas las especies posibles de pensamiento, pues esa misma construcción estaría sujeta a las condiciones de nuestro pensamiento. Si por "esencia del pensamiento" entendiéramos, como debe entenderse, según queda

demostrado, el conjunto de leyes que definen la congruencia formal del pensamiento, entonces queda probado que la esencia del pensamiento es inmutable y acaso la única posible. Pero Erdmann, al negar esto, es que considera las leyes del pensamiento como leyes reales mediante las cuales llegamos a la intelección de la constitución de la especie humana en cuanto cognoscente. Pero las proposiciones de las leyes lógicas, que se limitan a declarar lo que se da inseparablemente con ciertas significaciones verbales o enunciativas muy generales no pueden suministrarnos conocimientos de índole real sobre la esencia de nuestra alma.

Digo más: digo que si tuviéramos, gracias a esas leyes, una intelección de lo que es la esencia real del pensamiento es precisamente cuando podríamos construir un pensamiento de otro género, del mismo modo que si tuviéramos la intelección última de todo lo que constituye y forma, según las leyes naturales, la unidad viva del organismo, lo que mantiene la evolución animal en el cauce de las formas típicas, podríamos añadir a las especies realmente existentes, otras posibles, descritas en conceptos científicamente exactos.

Por lo menos es indiscutible la *posibilidad lógica* de tales ficciones en el terreno de la psicología como en el de las ciencias naturales. Puede ser que no podamos hacernos una justa representación de tales formas de pensar, pero que sean impracticables para nosotros no significan que sean imposibles. Un ejemplo lo aclarará. La teoría de las funciones de Abel carece de sentido para un niño y eso, en efecto, depende de las condiciones individuales de su representación y pensamiento. Pues bien, en la misma relación en que el adulto se encuentra respecto a un niño, podría estar una especie más alta de seres pensantes — supongamos los ángeles — respecto al hombre; sus palabras y conceptos no tendrían entonces ningún sentido practicable para los hombres. Así

como el hombre normal necesita tiempo — por ejemplo, cinco años — para entender las funciones de Abel, acaso necesitase milenios para entender las funciones angélicas, mientras que su vida raramente sobrepasa el siglo. Pero esta impracticabilidad de entenderlas no es la imposibilidad lógica. Una cosa es que, por la constitución de la especie no podamos entender proposiciones que, sin embargo, son congruentes e incluso válidas, y otra el caso de las proposiciones *contra sentido*, que las entendemos muy bien pero las entendemos como inadmisibles.

Veamos ahora las consecuencias extremas que saca Erdmann de sus premisas. De la *posibilidad* de que exista un pensamiento distinto del nuestro deduce que los principios lógicos sólo son válidos para la esfera de nuestro pensamiento cuya constitución puede variar, de suerte que variaría también el pensamiento que nos es dado.

Se puede hablar de "leyes del pensamiento" variables como leyes psicológicas de la representación y del juicio que naturalmente cambiarían de especie a especie e incluso en una sola con el tiempo. Admitimos también la posibilidad de leyes variables del pensamiento entendidas como leyes normativas que pueden derivar de la constitución específica de los seres, y cambiar con ésta del mismo modo que los ángeles matemáticos pueden tener otros métodos de cálculo que los nuestros. Pero ¿tendrán también distintos axiomas y teoremas? Ésta es la cuestión. Cuando entendemos por leyes lógicas las lógicas puras, hablar de leyes variables resulta un contrasentido pues aquéllas son verdades teoréticas puras de naturaleza ideal que radican puramente en su contenido significativo, sin rebasarlo jamás, y no pueden ser afectadas por ningún cambio en el mundo de los hechos. Para mayor claridad de la objeción tenemos que considerar, además de las antítesis entre ley teórica y regla práctica, ley ideal y ley real, la antítesis entre *ley exacta* y *ley empírica*. Una ley exacta si-

gue valiendo aunque no exista ningún fenómeno a que se aplique; por ejemplo, aunque fuesen aniquiladas todas las masas gravitatorias no quedaría anulada la ley de gravitación porque ésta no dice nada sobre la existencia de ellas sino sólo sobre lo que es inherente a las masas gravitatorias como tales. Del mismo modo si se concede que las leyes lógicas son exactas y tenemos la intelección de su exactitud, se excluye la posibilidad de cambio, de que se modifiquen con la constitución del ser que las conoce; es decir, queda garantizada su "eterna" validez. Si se argumenta que la verdad — también la de las leyes lógicas — reside en el conocimiento y éste, como vivencia psíquica, está sometido a leyes psicológicas contesto que la aparición y desaparición de los conocimientos depende, en efecto, de condiciones psicológicas, lo mismo que el ver o no ver un color rojo; pero el rojo que intuyo no puede ser cambiado en un sonido por ningún proceso psíquico ni éste puede hacer que el más bajo de dos sonidos sea el más alto; en suma, el cambio afecta a lo individual, no a los conceptos, ni a los contenidos de los actos de conocimiento, que es a los que exclusivamente conviene el carácter de verdad. Puede que de conocimientos salgan errores en un sofisma, mas no por eso el conocimiento se convierte en un error; puede que todo cuanto ciertos seres consideran como verdadero sea falso y viceversa, pero en sí la verdad y la falsedad permanecen intactas, lo mismo que los colores, los sonidos, los triángulos tienen en todo tiempo las cualidades esenciales de tales se las conozca o no, o se esté en error sobre ellas.

CAPÍTULO VIII

LOS PREJUICIOS PSICOLOGISTAS

He combatido hasta ahora el psicologismo por sus consecuencias principalmente. Ahora veremos que las supuestas razones en que se apoya son prejuicios sin fundamento.

41. *Primer prejuicio.*

Dice así: "Los preceptos que regulan los psíquicos están fundados en la psicología, por tanto, las leyes normativas del conocimiento han de fundarse en la psicología del conocimiento". Para refutarlo hemos de distinguir las leyes que *sirven* de norma para las actividades del conocimiento y las reglas que *implican* la idea de norma y *la enuncian* como universalmente obligatoria. En el principio lógico: "si todo objeto que tiene la nota A tiene también la nota B, y un objeto determinado S tiene la nota A tiene también la nota B", no hay el menor pensamiento normativo. Podemos emplearlo para la normación, fundar en él un precepto que diga: "el que juzga que todo A es B y que S es A ha de juzgar que S es B". Pero esto ya no es el primitivo principio lógico sino otro que ha surgido introduciendo en él el pensamiento normativo. Puede decirse lo mismo de todos los principios lógicos puros y de todas las leyes silogísticas, lo mismo que ocurre con las verdades matemáticas puras. Por ejemplo, el teorema de que "el producto de la suma de dos números por su diferencia es igual a la diferencia de sus cuadros". Nada dice

de nuestros juicios ni de la forma en que han de tener lugar. Pero si decimos "para encontrar el producto de la suma y diferencia de dos números basta hallar la diferencia de sus cuadrados", tenemos una regla práctica que es la consecuencia apodíctica de la ley, pero distinta de ésta porque implica un pensamiento normativo que aquélla no tenía. En este sentido toda verdad general — las leyes lógicas también, por tanto, pueden servir de fundamento a una norma general para juzgar correctamente. Ahora bien, la convicción general que ve en los principios lógicos normas del pensamiento no es infundada. Es evidente que tienen cierta preeminencia para la regulación de los pensamientos de que carecen los demás, un contenido significativo especial que les da una predisposición o *vocación natural* para la regulación de los pensamientos. Pero esto no quiere decir que sean normas, sino que se pueden aplicar como normas en virtud de esa *vocación* natural.

El error de los psicologistas en su presunto axioma se refuta brevemente: si por sí solo se comprende que toda verdad general, psicológica o no, funda una regla para juzgar justamente, queda demostrada la posibilidad racional y hasta la existencia de reglas de juicio que no se fundan en la psicología.

De las reglas lógicas en sentido propio sólo exigen fundamentación psicológica las normas técnicas para la producción del conocimiento científico y la crítica de sus productos, normas adecuadas en efecto a la naturaleza humana. Pero hay otro grupo más importante compuesto por las reglas que se obtienen al dar un giro normativo a las leyes que pertenecen al contenido objetivo o ideal de la ciencia. Es, pues, preciso no confundir las *normas lógicas puras* y las reglas técnicas de *un arte de pensar específicamente humano*, absolutamente distintas por su contenido, que en las primeras se refiere a lo ideal y en las segundas a lo real, por sus orígenes, que en aquéllas son axiomas inmediatamente intelectivos y en las segun-

das hechos empíricos, y por su interés, en las primeras inmediatamente teorético y mediatamente práctico (mediante ese giro normativo) y en las segundas inmediatamente práctico y mediatamente teorético en cuanto que fomentan metódicamente el conocimiento científico.

42. *Explicaciones complementarias.*

Así, pues, toda verdad teorética puede tomar una forma normativa, pero la conversión de todos los conocimientos científicos ya conquistados en normas no adelanta nada el conocimiento, ni nos sirve como criterio valorativo de esos conocimientos teoréticos y de sus métodos. Para esto último necesitamos normas generales, superiores a todas las ciencias determinadas mientras para aquello reglas prácticas que promueven y fomentan dicho conocimiento.

Esto es lo que pretende el arte lógico y si ha de hacerlo como disciplina científica ha de basarse en ciertos conocimientos teoréticos, principalmente en los que se fundan en los conceptos de verdad, proposición, sujeto y predicado, fundamento, consecuencia, objeto, cualidad, pues toda ciencia se compone de verdades, proposiciones con sujetos y predicados por los cuales se refieren a los objetos o sus cualidades, proposiciones que se enlazan en la relación de fundamentos y consecuencias. De ese modo podremos medir si lo que pretende ser ciencia, si lo que pretende ser principio o consecuencia, silogismo o inducción, prueba o teoría, lo es efectivamente o pugna *a priori* con las condiciones ideales de la posibilidad de la ciencia en general. Ahora bien, si se concede que las verdades fundadas en el contenido de esos conceptos no pueden pertenecer a una ciencia particular, puesto que sirven para todas; si se concede que tales verdades ideales no pueden entrar entre las ciencias de hechos, entonces hay que con-

ceder también la existencia ideal de una ciencia, la lógica pura que define, con independencia de todas las ciencias, los conceptos constitutivos de toda ciencia y los nexos entre esos conceptos. Esta ciencia tendrá el singular carácter de estar regida, en cuanto a su forma, por el contenido de esas leyes de modo que también sus elementos y nexos teoréticos, que la hacen una unidad sistemática de verdades, están sometidas a sus leyes. Parecerá una paradoja que esta ciencia esté regida por sí misma, pero para deshacerla basta un ejemplar. El principio de contradicción es regla de toda verdad, por tanto, de sí mismo. Enúnciese el principio de contradicción aplicado a sí mismo, mediante una proposición que lo afirma y otra que lo niegue y tendremos una evidencia intelectiva, que es lo contrario de lo paradójico y problemático.

Esta lógica pura es, pues, el fundamento esencial de la lógica metodológica. Pero ésta tiene también otros fundamentos suministrados por la psicología. Las ciencias emplean métodos como el cálculo con abacos y columnas, signos gráficos, máquinas de calcular, logaritmos, tablas de senos o tangentes, telescopios, retículas, coloraciones de las preparaciones microscópicas, etc. Todos ellos están adaptados a la constitución humana, incluso a nuestra organización fisiológica, y serían inútiles para seres de otra constitución. Por ejemplo, nuestros mejores telescopios no servirían para seres con ojos muy distintos de los nuestros. Pero además toda ciencia tiene un contenido teorético. Lo que cada proposición enuncia es una verdad, mas ninguna verdad está aislada en una ciencia, sino que entra con otras en asociaciones teoréticas en la relación de fundamento y consecuencia. Este contenido objetivo de la ciencia — en la medida que la ciencia realiza su intención — es independiente de la subjetividad del investigador; es una verdad objetiva. La lógica pura se refiere a este lado ideal de la ciencia o mejor a su forma. No a la materia especial de cada ciencia, ni

a las formas peculiares de conexión de sus verdades, sino a las verdades y a las asociaciones teoréticas de las verdades en general. De este modo, las leyes ideales de la lógica cobran una significación metodológica, porque las normas de las fundamentaciones no son más que la traducción a normas de esas leyes ideales. La reflexión lógica pura, que despertó por primera vez en el genio de Aristóteles, abstrae la ley de cada caso, reduce las múltiples leyes a las leyes primordiales, y crea un sistema científico que permite derivar deductivamente todas las leyes lógicas puras posibles, todas las formas posibles de raciocinios, silogismos, demostraciones. Y, por virtud del interés lógico-práctico, estas formas se convierten en normas que dicen cómo debemos o no debemos fundamentar las verdades particulares de toda ciencia para que lo sean y éstas constituyan una unidad. En resumen, hay normas que regulan *a priori* todo fundamentar y si se refieren a la ciencia humana es por virtud de una trasposición y otras — meros artificios auxiliares — que son empíricas y se refieren al aspecto específicamente humano de las ciencias.

43. *Mirada retrospectiva a los contraargumentos idealistas. Su insuficiencia y su recto sentido.*

Por atender principalmente a las leyes ideales — leyes lógicas puras — los antipsicologistas, y a las reglas metodológicas antropológicas los psicologistas no podían entenderse. Cada bando hablaba de distinta cosa y tenía su parte de razón. Aquéllos insistían en que la psicología trata de leyes naturales mientras que la lógica sólo de las *leyes normales*. Pero esta antítesis era equivocada. Lo contrario de la *ley natural* o regla empírica, no es la *ley normal* sino la *ley ideal* en sentido de ley fundada puramente en los conceptos y, por tanto, no empírica. Ignoraban, pues, los lógicos formalistas la diferencia

entre las leyes teoréticas, los principios lógicos puros, que sólo regulan el conocimiento por virtud de aquella conversión en normas, a la cual están predestinadas, y las leyes normativas que ya tienen *por sí mismas y esencialmente* el carácter de preceptos.

Tampoco es enteramente exacto, como decían los antipsicologistas que la antítesis verdad — error, no tenga puesto en la psicología. La verdad "se aprehende" en el conocimiento, es una vivencia real. Pero los principios por los cuales la determinamos en su pureza conceptual no son leyes del proceso psíquico, como creían los psicologistas.

Los antipsicologistas tenían razón en negar la fundamentación psicológica de ese grupo teoréticamente cerrado de los principios lógicos puros, pero no en negarla cuando la lógica se toma en el sentido habitual de arte lógico. Es un error ciertamente derivar del contenido contingente de una ciencia particular principios que se fundan en los elementos constitutivos de toda ciencia, por ejemplo, fundar el principio de contradicción — que es una verdad fundada en el sentido de la verdad como tal — en verdades sobre los números o sobre los hechos psíquicos. Pero la confusión de los lógicos formalistas entre leyes lógicas puras y leyes normativas les hacía perder su parte de razón y quitaba eficacia a su argumento.

El error está en querer inferir principios que se refieren a la mera forma de principios de contenido *totalmente heterogéneo* como el de una ciencia de hechos. No se puede derivar de ese modo el principio de contradicción puesto que su derivación o demostración lo supondría a él mismo a cada paso. La lógica pura escapa a estas dificultades: premisas y conclusiones son homogéneas, se refieren a objetos homogéneos y, además las proposiciones que *cada* deducción supone como principios no son demostradas en esa misma deducción y los principios que supone *toda* deducción no son demostrados sino

colocados como axiomas. Por esto, la tarea de la lógica pura es elevarse analíticamente hasta estos axiomas, como puntos de partida, y desde ellos disponer hacia abajo las deducciones de los teoremas lógicos de modo que tanto las *premisas* como los *principios* de cada deducción pertenecen a los axiomas o a los teoremas ya demostrados.

44. *Segundo prejuicio.*

En apoyo de su primer prejuicio, el psicologista argumenta que la lógica no habla más que de representaciones y juicios que son fenómenos y productos psíquicos, de raciocinios y demostraciones que son fundamentaciones de juicios por medio de juicios, de verdad, probabilidad, necesidad y posibilidad que se refieren a los juicios, que lo que mientan sólo se encuentra en los juicios. Ni toda la lógica, ni una parte de ésta, como supuesta lógica pura, pueden por tanto sustraerse a la psicología.

45. *Refutación. También la matemática pura se convertiría en una rama de la psicología.*

Ya hemos señalado los contrasentidos que son consecuencia de este prejuicio. Pero hay otra cosa que debería invitar a la reflexión: el natural parentesco entre las doctrinas de la lógica pura y la aritmética. Con frecuencia se ha afirmado incluso su unidad teorética y se ha considerado (Lotze) la matemática como una rama de la lógica general. También en la aritmética los números nacen del contar, las relaciones y combinaciones del relacionar y combinar, las sumas y productos del sumar y multiplicar, y contar, relacionar, combinar, sumar, etc. son procesos psíquicos y sus resultados — sumas, productos, diferencias, cocientes, etc. —, productos psíquicos, so-

metidos como tales a las leyes psíquicas. Si el argumento de los psicologistas sirviera para la lógica, sería también válido para la aritmética. Pero nadie admitirá que la aritmética es una parte de la lógica ni que el matemático para fundamentar mejor y más profundamente sus teorías ha de estudiar psicología.

46. *La esfera que investiga la lógica pura es una esfera ideal, análoga a la esfera de la matemática pura.*

El error básico del segundo prejuicio enunciado puede aclararse precisamente mediante la *comparación de la lógica pura con la matemática pura* que, por desarrollada y adulta, tiene ya una existencia independiente que nadie discute.

Todas las operaciones aritméticas aluden a ciertos actos psíquicos en que se realizan dichas operaciones, y sólo reflexionando sobre ellos puede "mostrarse" qué es un número, una suma, etc. Tienen, pues, los conceptos aritméticos un "origen psicológico", pero nadie verá en una ley matemática una ley psicológica. La razón es que la psicología trata del contar, sumar, restar, etc., en cuanto *hechos*, actos psíquicos que transcurren en el tiempo. Mas la aritmética no habla para nada de hechos individuales ni de la localización en el tiempo sino de la serie de especies ideales 1, 2, 3... Una cosa son los números, las sumas, los productos, etc., y otra los actos de contar, sumar, etc., que se realizan accidentalmente aquí y allí. El número cinco no es mi acto de contar el cinco ni es siquiera mi *representación* del cinco. Puede ser *objeto* de actos de representación, pero él es la especie ideal de una forma que tiene sus *casos individuales* concretos, especie ideal obtenida de un caso individual intuitivo por abstracción y *una* para todos los casos individuales. Las leyes aritméticas no hablan de re-

presentaciones, de los actos reales en que se cuenta ni sobre lo que se cuenta; tratan sólo de los números y sus combinaciones en su pureza o idealidad abstractas. Las leyes de la *arithmetica universalis* son leyes fundadas exclusivamente en la esencia ideal del *género número*. Las últimas individualidades que caen en la esfera de estas leyes son *ideales*, los números aritméticamente definidos; esto es, las ínfimas diferencias específicas del género "número" que es a las que se refieren las leyes aritméticas-singulares de la *arithmetica numerosa*. Individualidades ideales, no reales como las que caen bajo las leyes empíricas, y leyes que sólo explicitan lo que está encerrado en la esencia ideal de estos números dados.

Todo esto se aplica igualmente a la lógica pura. Es también cierto que los conceptos lógicos son de origen psicológico y que, por tanto, términos lógicos como representación, concepto, juicio, etc. son también nombres de clases de vivencias y disposiciones psíquicas, pero los conceptos de que se componen las leyes lógicas puras no son meros conceptos universales, cuya extensión llenan individualidades reales, como ocurre con las leyes empíricas, sino *auténticos conceptos generales cuya extensión se compone exclusivamente de individualidades ideales, de auténticas especies*. El error de los psicologistas consiste en no ver que los términos empleados en la lógica pura son equívocos, que si por un lado significan clases de productos psíquicos por otro son conceptos generales de individualidades ideales.

47. *Indicaciones corroborativas sobre los conceptos lógicos fundamentales y sobre el sentido de los principios lógicos.*

Esto se corrobora si pasamos la vista por los tratados de lógica y nos fijamos ante todo en la diferencia fundamental entre la *unidad antropológica-*

subjetiva del conocimiento y *la unidad ideal objetiva del contenido del conocimiento.* El equívoco hace creer que las materias tratadas en la *doctrina elemental* son homogéneas. Al tratar de las *representaciones* se hace psicológicamente, investigando los procesos aperceptivos de que nacen, pero en cuanto se pasa a las diferentes "formas" esenciales de las representaciones cambia el punto de vista y el término "representación" ya no es un concepto psicológico de clase. En cuanto el lógico diferencia las representaciones singulares y universales (Sócrates y el hombre en general, el número cuatro y el número general) o enumera las formas en que se combinan las representaciones (conjuntiva, disyuntiva, determinativa, etc.), se ve que ya no habla de individualidades fenoménicas sino específicas. Cuando se dice, por ejemplo, "la representación "triángulo" comprende la representación "figura" y la extensión de ésta abraza en sí la de aquélla", no se habla de vivencias subjetivas, no entran como distintos miembros en la extensión de la representación la representación del triángulo que tengo ahora y la que he tenido hace una hora, sino que no hay más que un miembro *único*: la representación "triángulo".

También en los juicios se incurre en el equívoco. En la parte psicológica del arte lógico se habla de los juicios como *asentimientos*, que son vivencias de la conciencia. Pero para la lógica pura "juicio" significa *proposición* entendida como *unidad ideal de significación*, y juicio hipotético, categórico, disyuntivo, etc. no son más que nombres para ciertas formas ideales de proposiciones. Lo mismo vale para el silogismo existencial, el categórico que son formas ideales de silogismo. Los respectivos análisis no son análisis psicológicos, sino análisis de significaciones; no se analizan las vivencias del razonar sino los silogismos. Si al hacer un análisis lógico decimos "el juicio "Dios es justo" tiene por sujeto la representación Dios", hablamos sólo de la proposición "Dios

es justo" que es una por múltiples que puedan ser los actos de juicio, las vivencias psíquicas. En la extensión del concepto lógico del juicio no entran en pie de igualdad el juicio "dos más dos son cuatro" que vivo ahora y el "dos más dos son cuatro" que viví ayer o vivió otra persona sino sólo "dos más dos son cuatro" y lo mismo en todos los demás juicios. Esto determina el sentido verdadero de los principios lógicos. El principio de contradicción es un juicio de juicios; quien enuncia el principio, juzga en el sentido de que tiene una vivencia psíquica, realiza un acto de asentimiento, pero ni el principio ni aquello sobre lo que juzga son juicios en ese sentido de vivencia psíquica. "De dos juicios contradictorios uno es verdadero y otro falso" no es una ley para los actos de juicio sino para *los contenidos de los juicios*. Por eso sería mejor decir: "de dos proposiciones contradictorias una es verdadera y otra falsa". Para comprender el principio no necesitamos más que realizar, hacernos presente el sentido de las significaciones opuestas de las proposiciones.

Ahora bien, esta distinción entre el punto de vista psicológico y el objetivo o ideal no es secundaria; determina la distinción entre ciencias esencialmente diversas: la lógica pura con la aritmética, como ciencia de las individualidades ideales de ciertos géneros y la psicología como ciencia de los ejemplares individuales de ciertas clases empíricas.

48. *Las diferencias decisivas.*

Como conclusión destacaremos las diferencias decisivas. Son éstas:

1ª La diferencia esencial y absolutamente infranqueable entre ciencias ideales y ciencias reales. Aquéllas desenvuelven las leyes ideales fundadas con certeza intelectiva en auténticos conceptos generales, la extensión de estos conceptos es un conjunto de ín-

fimas diferencias específicas y sus últimos objetos aqüellas especies ideales. Estas establecen con probabilidad intelectiva las leyes reales que se refieren a una esfera de hechos, la extensión de sus conceptos es un conjunto de ejemplares individuales y sus últimos objetos hechos empíricos.

Las proposiciones de aquéllas son auténticas proposiciones generales y las de éstas, proposiciones universales sobre hechos, acaso disfrazadas de proposiciones generales como "todos los cuervos son negros", "el cuervo es negro".

2ª En todo conocimiento y en toda ciencia hay que distinguir entre estas tres clases de conexiones: la conexión de las *vivencias cognoscitivas* o *conexión psicológica* de las representaciones, juicios, presunciones, preguntas, etc., en las cuales se realiza la investigación; la *conexión de los objetos* investigados en la ciencia que constituyen su *esfera;* y la *conexión lógica* de las ideas teoréticas — la cual constituye la unidad de las verdades en una disciplina científica, en una teoría, en una demostración, un raciocinio — la unidad de los conceptos en la proposición verdadera, la unidad de las conexiones de verdades.

Por ejemplo, en la física distinguimos la conexión de las vivencias psíquicas del físico, la conexión de los objetos o sea la naturaleza física que el físico investiga, y por último, la conexión ideal de las verdades en la teoría física o sea la unidad de la mecánica analítica, de la óptica teorética, etc. Claramente se advierte que las leyes a que esta conexión está sometida son las leyes lógicas puras que abrazan a todas las ciencias, indiferentemente a su contenido psicológico u objetivo.

49. *Tercer prejuicio. La lógica como teoría de la evidencia.*

Dice así: Toda verdad reside en el juicio, pero sólo reconocemos como verdadero un juicio en el caso de su *evidencia.* Evidencia es una peculiar vivencia psíquica, un sentimiento peculiar que garantiza la verdad del juicio que lo provoca. Si la lógica es el arte que nos ayuda a conocer la verdad, las leyes lógicas son proposiciones de la psicología que nos declaran las condiciones psicológicas de que depende la presencia o ausencia de este sentimiento de la evidencia y en las que después se fundan preceptos prácticos para ayudarnos a realizar juicios que produzcan ese sentimiento.

50. *La transformación equivalente de los principios lógicos en principios sobre las condiciones ideales de la evidencia del juicio. Los principios resultantes no son psicológicos.*

Vamos a la crítica. Es cierto que conocer la verdad y afirmarla supone su intelección y que, por tanto, el arte lógico debe indagar las condiciones psicológicas necesarias para llegar a juicios evidentes, y aun concedemos que los principios lógicos puros (no sólo los metodológicos) tienen cierta relación con el dato psicológico de la evidencia. Pero esta relación con las vivencias de la evidencia es ideal e indirecta y sólo se alcanza por vía de adaptación o aplicación. Pero aun producidos así, los principios de la evidencia conservan el mismo carácter *a priori* que antes tenían, habiéndose transformado también en enunciados sobre incompatibilidades (o posibilidades) *ideales.*

En efecto, de toda ley lógica pura puede extraerse, mediante una transformación (evidente) ciertos principios o condiciones de la evidencia. Por ejemplo, el principio combinado de contradicción y tercero excluso puede convertirse en este otro, equivalente: la evidencia puede aparecer en uno pero sólo en uno de dos juicios contradictorios. Hay una equivalencia general entre la proposición "A es verdad" y "es posible que alguien juzgue con evidencia que A es". Pero la primera de estas proposiciones no significa *en sí* lo mismo que su equivalente la segunda. Sucede como con las proposiciones matemáticas puras. El enunciado $a + b = b + a$ dice que el orden de los sumandos no altera la suma, pero no dice nada de los actos de contar y sumar de nadie, salvo que sufra una transformación evidente y equivalente como la anterior.

Veamos también cómo, aun transformando los principios lógicos puros en los equivalentes principios de la evidencia, el resultado no pertenece a la psicología. La posibilidad psicológica —siendo la psicología una ciencia empírica de los hechos psíquicos— es una posibilidad real, pero las posibilidades de la evidencia son ideales. Así, por ejemplo, hay números decádicos con trillones de cifras y verdades referentes a ellos, mas como nadie puede representarse realmente tales números, la evidencia en este caso es imposible psicológicamente, mas hablando idealmente es una vivencia psíquica posible, del mismo modo que es posible una percepción que perciba en una intuición el mundo entero, la infinita muchedumbre de los cuerpos aunque esta posibilidad ideal no es una posibilidad real para un sujeto empírico.

Al acentuar la idealidad de las posibilidades que pueden derivarse de las leyes lógicas, con respecto a la evidencia del juicio, no pretendemos negar su *utilidad psicológica*. Cuando transformamos el principio de contradicción en esta proposición "de dos juicios contradictorios sólo uno puede tener el ca-

rácter de la evidencia", ésta expresa una verdad sobre la incompatibilidad de ciertas *vivencias psíquicas*. También de toda proposición matemática pura podemos derivar posibilidades e imposibilidades *a priori* de ciertos actos psíquicos, de contar, sumar, etc. Pero no por ello esas leyes matemáticas son psicológicas, sino utilizables psicológicamente. Corresponde a la psicología, ciertamente descubrir las condiciones naturales de las vivencias de evidencia, o sea, investigar las conexiones reales en que la evidencia nace y desaparece según el testimonio de nuestra experiencia, condiciones tales como la concentración del interés, la frescura del espíritu, la práctica, etc., cuya indagación no conduce a conocimientos de un contenido exacto, ni a auténticas leyes, sino a vagas universalidades empíricas. Pero la evidencia del juicio está también sometida a condiciones *ideales*, condiciones ideales de la posibilidad (o imposibilidad) de la evidencia, fundadas en la mera forma del juicio y obtenidas al aplicar las leyes lógicas puras, fundadas exclusivamente en el concepto de la verdad y los con éste emparentados, a los posibles actos de juicio y no como las psicológicas fundadas en la coordinación empírica del acto del juicio con el resto de la vida psíquica. Hay, pues, dos clases de condiciones de la evidencia, unas en relación con la especial constitución de las especies de seres psíquicos y otras, como sujetas a leyes ideales, válidas para toda conciencia.

51. *Los puntos decisivos de esta discusión.*

En última instancia, lo decisivo es el recto conocimiento de la distinción epistemológica fundamental: la distinción entre lo real y lo ideal y todas las distinciones derivadas de ella: entre verdades, leyes y ciencias reales y las ideales, entre generalidades reales e ideales, entre individualidades reales e ideales, etc.

Son conocidas, y hasta un empirista como Hume distinguió entre las *relations of ideas* y las *matters of fact* lo mismo que el gran idealista Leibniz entre *verités de raison* y *verités de fait.* Pero haber hecho la distinción no significa comprender cabalmente su esencia epistemológica, comprender qué es lo ideal en sí y cómo está en relación con lo real, como puede ser inherente a lo real y conocido por esta causa. La cuestión fundamental es si los objetos ideales del pensamiento son meros signos para expresarse abreviadamente, con "economía de pensamiento", pero que en realidad no hay más que puras vivencias individuales, y juicios relativos a los hechos individuales o si tiene razón el idealista cuando replica que el desmenuzamiento de un concepto en un conjunto de individualidades sin un concepto que dé unidad a ese conjunto en el pensamiento es inconcebible, etc., etc.

La distinción entre evidencia real y evidencia ideal practicada en el parágrafo anterior, supone conceptos exactos de la *evidencia* y la *verdad.* Suele hablarse de la evidencia como de un sentimiento accidental que se presenta en ciertos juicios o va ligado con ellos, los mismos para todos los hombres normales, en circunstancias normales de juzgar, de modo que según esta concepción todo hombre normal siente la evidencia de $2 + 1 = 1 + 2$, lo mismo que siente dolor cuando se quema. Según esto, el sentimiento de evidencia sería el que da al juicio su carácter de verdadero. Pero habría que preguntar cómo ese singular sentimiento garantiza la verdad del juicio. El empirismo no puede explicarlo porque desconoce la verdadera relación entre verdad y evidencia. La evidencia no es un sentimiento accesorio que se adhiere a ciertos juicios accidentalmente o conforme a leyes naturales (como el dolor a la quemadura). La evidencia no es más que "la vivencia" de la verdad de suerte que es la verdad la que provoca ese peculiar sentimiento y no éste el

que da al juicio su carácter de verdadero. La *verdad es una idea cuyo caso individual es la vivencia actual en el juicio evidente.* El juicio evidente es la conciencia de algo dado originariamente (no algo meramente juzgado) como aquello mismo que es mentado, como presente en sí mismo, presente en esta o aquella forma de aprehensión significativa y, según su índole, como individual o general, empírica o ideal. La evidencia es la vivencia en que vivimos *la concordancia* entre la mención y lo mentado por la mención, entre el sentido efectivo del enunciado y la situación objetiva presente en sí misma, mientras que la verdad es la *idea* de esta concordancia. Ahora bien, la idealidad de la verdad es lo que constituye su objetividad; es decir, la validez u objetividad no es inherente al enunciado, como vivencia temporal, aquí y ahora, sino al enunciado *in specie*, al puro e idéntico enunciado "dos más dos son cuatro", por ejemplo.

Así queda eliminada la duda de que sería posible que cuando tenemos la intelección de que "es J" otros pudieron tener la de que "es J'", porque, por virtud del nexo esencial entre la vivencia de la verdad y la verdad (porque sólo se tiene la vivencia cuando se aprehende la verdad) tenemos la intelección de que con aquélla nuestra intelección no puede disputar la de nadie, siempre que ambas sean tales intelecciones. También comprendemos así por qué el "sentimiento" de la evidencia no puede tener otro pre-requisito *esencial* que la verdad del contenido de juicio, pues donde no hay ninguna verdad no puede haber intelección de la verdad (o evidencia), como no se ve nada donde no hay nada que ver.

CAPÍTULO IX

EL PRINCIPIO DE LA ECONOMÍA DEL PENSAMIENTO Y LA LÓGICA

52. *Introducción.*

HAY OTRA forma de fundamentación empirista de la lógica y la teoría del conocimiento: la fundamentación *biológica* por el principio del menor esfuerzo (Avenarius) o de la economía del pensamiento (Mach). También esta tendencia desemboca en el psicologismo, como se patentiza en la *Psicología* de Cornelius, que sitúa ese principio como "ley fundamental de la razón" y "ley psicológica general". En estas teorías económicas de la lógica hay pensamientos justificados y fecundos, pero que deben ser circunscritos a sus justos límites so pena de destruir toda auténtica lógica y teoría del conocimiento así como toda ciencia psicológica.

53. *El carácter teleológico del principio de Avenarius y Mach y la significación científica del pensamiento.*

Avenarius formula el principio de que el alma modifica sus representaciones, al sobrevenir nuevas impresiones, en el menor grado posible. Añade que como el alma está sometida a las condiciones de la existencia orgánica y a los imperativos finalistas de ésta, el principio se convierte en un *principio de evolución;* el alma no emplea en una apercepción más fuerza que la necesaria, entre varias apercepciones prefiere la que realiza la misma obra con

menor gasto de fuerzas o una obra mayor con el mismo gasto, y a veces un esfuerzo temporal mayor si puede conseguir ventajas mayores o más duraderas a un gasto de fuerzas momentáneamente menor pero de efectos menores o más breves. Al mismo tiempo es un *principio de adaptación* que se refiere a la concepción de la ciencia como una adaptación lo más económica posible (con el menor grado de fuerzas) de nuestros pensamientos a las respectivas esferas de la experiencia. Mach parte de esto, que es un hecho en la orientación de la ciencia, pero no habla de un principio, sino, acertadamente, de la "naturaleza económica" de la investigación científica, de la "función económica" de conceptos, fórmulas, teorías, métodos, etc.

Por lo dicho se advierte que no se trata de un principio que pueda servir de fundamento a una explicación racional, sino de uno de esos puntos de vista *teleológicos*, tan valiosos para las ciencias biológicas. La relación de este principio con la conservación del individuo y de la especie es bien patente. La actividad animal está determinada por representaciones y juicios: si éstos no estuvieran bien adaptados al curso de los acontecimientos, si no se pudiera utilizar la experiencia pasada, si el ser viviera únicamente contenidos de sensación sin asociarlos, sin adquirir hábitos representativos, sin poder esperar las cosas y sucesos exteriores conforme a lo habitual, no habría posibilidad de subsistir. Pero lo que acabamos de decir no se aplica sólo al pensamiento ingenuo o al pensamiento ciego sino también al lógico, y científico, gracias al cual el hombre penetra las leyes causales que le permiten con los sucesos presentes, reconstruir los pasados y prever los futuros.

En lo dicho no hemos hablado de la *economía del pensamiento;* mas es evidente que está implicada en la idea de adaptación, pues un ser está tanto mejor constituído y adaptado cuando más rápidamente y con menor dispendio de fuerzas puede realizar los

actos favorables a su conservación. Pero al hablar de la constitución del ser y de los actos para su conservación no nos referimos sólo a los físicos sino también a los espirituales, de los que evidentemente depende también esa buena adaptación.

Siendo esto así, cabe considerar las actividades espirituales desde el punto de vista económico y examinarlas teleológicamente, demostrando que algunas se recomiendan porque economizan pensamiento para hacer ver luego cómo y en qué formas y vías de actividad mental son realizadas. Aquí tenemos un campo de investigaciones extensas y fecundas, una antropología *psíquica* pareja de la *física*.

54. *Exposición más detallada de los fines legítimos de una teoría de la economía del pensamiento, principalmente en la esfera de la metodología deductiva pura. Su relación con el arte lógico.*

El punto de vista económico-lógico puede dar importantes resultados aplicado a la esfera de la ciencia y aclarar los fundamentos antropológicos de sus métodos de investigación, muchos de los cuales sólo se explican satisfactoriamente por las propiedades de nuestra constitución psíquica. En efecto, si consideramos la limitación de las fuerzas intelectuales humanas, lo reducido de la esfera de los conceptos abstractos plenamente comprensibles y la dificultad de comprender sus complicaciones por moderadas que sean, sorprende que se hayan podido constituir ciencias racionales, como las disciplinas matemáticas en que se manejan enormes montañas de pensamientos complicados y combinaciones complicadísimas de estos que la investigación aumenta y complica sin cesar.

Ello es posible por el arte y el método que superan

las imperfecciones de nuestra constitución espiritual mediante ciertos artificios o dispositivos economizadores de pensamiento que brotan de ciertos procesos naturales económicos, los cuales el investigador perfecciona y combina para fabricar máquinas mentales más complicadas que las naturales y también más eficaces con las que, renunciando a la intuitividad y propia comprensión, obtiene resultados seguros porque el método ha quedado fundamentado y su legitimidad demostrada de una vez para siempre, desde el principio. Tales son para poner ejemplos sencillos, las reglas de las cuatro operaciones aritméticas, las tablas de logaritmos, de funciones trigonométricas en que se obtiene el resultado sin intervención del pensamiento intelectivo. Pero, aparte de estos mecanismos ciegos, también interviene el pensamiento signitivo-simbólico en que se ha convertido económicamente el pensamiento propiamente dicho en conexiones de investigación y demostración *intelectivas*, como cuando los símbolos aritméticos, que empiezan por ser símbolos de los conceptos aritméticos respectivos, acaban funcionando como meros símbolos operatorios, como algo que se puede manipular en determinadas formas a manera de las fichas de juego. En las disciplinas matemáticas puras la conversión económica del pensamiento en pensamiento significativo permite generalizaciones formales de las primitivas series de pensamientos y dan lugar casi espontáneamente, sin trabajo intelectual dirigido propiamente a ello, a disciplinas deductivas mucho más amplias. Así de la aritmética, ciencia de los números concretos, surge la aritmética general o formal para la cual los números ya no son conceptos básicos sino objetos accidentales de aplicación y, posteriormente, una nueva ampliación, la teoría de la multiplicidad, para la cual la aritmética formal es un simple caso particular.

Desde luego el análisis de estos tipos de métodos y la explicación perfecta de sus funciones constitu-

yen un campo poco cultivado en la teoría de la ciencia, siempre que no nos contentemos con vaguedades sino que analicemos profundamente cada tipo de método y demostremos realmente su función económica. Cuando se comprenden cabalmente estos problemas podremos aclarar los problemas de economía mental que plantea el conocimiento pre y extra científico. La conservación propia exige cierta adaptación del pensamiento a la naturaleza exterior para juzgar las cosas, prever lo que puede venir, hallar las causas de los sucesos, etc. Pero ¿cómo puede hacerse esto sin la intelección verdadera que sólo existe en la ciencia? Sin embargo, a las necesidades prácticas de la vida precientífica sirven multitud de procedimientos complicados y eficaces, como por ejemplo el sistema decimal, que no han sido descubiertos intelectivamente sino que han surgido naturalmente; y por tanto debemos preguntarnos cómo operaciones ciegamente mecánicas pueden coincidir en su valor final con lo que exige la intelección. La respuesta será investigar primeramente el mecanismo psicológico del respectivo proceder mental, cuya función económica aparecerá en cuanto se demuestre que debe estar fundamentado lógicamente como un proceder cuyos resultados han de coincidir con la verdad. En fin, para que la génesis espontánea del mecanismo económico no parezca un milagro habrá que analizar las circunstancias y motivos naturales de las representaciones del hombre vulgar y demostrar, cómo ha podido y debido desarrollarse "espontánea y naturalmente" un proceder tan fecundo.

Es patente, pues, la relación de esta idea de la economía mental con la lógica en el sentido de arte del conocimiento científico, puesto que nos ayuda a comprender los métodos técnicos del conocimiento, y nos suministra reglas para su apreciación e invención.

55. *La falta de significación de la economía del pensamiento para la lógica pura y la teoría del conocimiento y su relación con la psicología.*

Hasta aquí coincido con Avenarius y Mach, pero en lo que ya no estoy de acuerdo es en que el principio de la economía del pensamiento sirva, como ellos pretenden, para fundar una teoría pura del conocimiento y mucho menos para explicar las leyes ideales de la lógica pura. La fundamentación económica de la teoría del conocimiento se reduce en última instancia a la psicológica y, por tanto, se la pueden aplicar todas las objeciones anteriormente formuladas. Ni siquiera se puede fundar, como ha pretendido Cornelius, en tal principio, que es un principio teleológico, y no un principio racional y último, la psicología, derivando de él los hechos elementales de la psicología, puesto que éstos son a su vez supuestos para la derivación de dicho principio. Una ley psicológica o epistemológica que habla de una *tendencia* a conseguir *lo más posible* es un absurdo. En la esfera de las leyes no hay "tendencia".

Lo que hay de efectivo en el principio de economía es la existencia de representaciones, juicios, etc., con los sentimientos a ellas enlazados, que, bajo la forma de placer, favorecen ciertas direcciones de la evolución y bajo la del disgusto nos apartan de otras; hay también una formación progresiva que, partiendo de experiencias aisladas, llega por la fusión de éstas a la unidad más o menos ordenada de la experiencia, a la representación del mundo *uno*, común a todos y a la ciega fe empírica en su existencia. Pero este mundo no es el mismo para todos, no es el mismo para el hombre corriente y el científico. Pero

la investigación de cómo se forma esta idea de un mundo suficiente en el hombre vulgar para sus necesidades prácticas y de un mundo regido por leyes rigurosas para el científico, de cómo se forma la experiencia ingenua o científica es indiferente para la teoría del conocimiento. La cuestión para ésta es cuáles son los elementos y las leyes ideales que fundan la validez objetiva del conocimiento, el derecho objetivo con que la representación científica del mundo afirma que *su* mundo es el objetivamente verdadero. La psicología explica cómo se forman las representaciones del mundo, la ciencia quiere conocer intelectivamente lo que existe *realiter*, como mundo real y verdadero y la teoría del conocimiento lo que hace posible este último conocimiento y, en general, la ciencia y el conocimiento.

56. *Continuación. El* "υδτεϱον πϱοτεϱον" *de la fundamentación económica del orden lógico.*

La ilusión de que el principio de la economía es un principio epistemológico o psicológico nace de confundir lo efectivamente dado con lo lógicamente ideal. El fin supremo y la tendencia de toda explicación es ordenar los hechos "en sí ciegos" bajo las leyes más generales posibles. Lo "más posible" es aquí el ideal de la racionalidad absoluta y universal. Si hay leyes que ordenan los hechos ha de haber un conjunto mínimo de leyes lo más generales posibles de las que se derivan todas las demás, como los axiomas geométricos respecto a toda verdad en la geometría. Así, pues, la máxima racionalidad posible es el principio o fin supremo de todas las ciencias racionales. Pero la tendencia ideal a la máxima racionalidad no es una tendencia biológica a la adaptación ni se puede derivar de ésta considerándola además como una fuerza psíquica fundamental, una tendencia *real* del pensamiento humano que, por virtud del

vago principio de ahorro de las fuerzas, nos obliga, como una fuerza natural, a pensar racionalmente. Es, por el contrario, la economía mental la que ha de fundamentarse en la idealidad del pensamiento lógico, pues si tiene algún sentido hablar de la economía del pensamiento es porque medimos el pensamiento efectivo, empírico, por el pensamiento ideal y comprobamos que el primero transcurre de hecho, en cierto grado, claro está, como si fuera guiado intelectivamente por los principios ideales, pudiendo demostrar intelectivamente que estos métodos económicos han de dar resultados que coinciden con los rigurosamente lógicos. El ὕστερον πρὸτεροτ es patente. Antes de toda economía mental necesitamos conocer ya el ideal, saber a qué aspira *idealiter* la ciencia, lo que son y llevan a cabo *idealiter* las conexiones según leyes, los principios y las leyes derivadas para poder decir que son procedimientos y métodos económicos. La lógica pura, pues, tiene que preceder a toda economía mental y sería un contrasentido fundar aquélla en ésta.

Nuestra organización espiritual tiene, ciertamente, una predisposición a que nuestras representaciones y juicios, en su conjunto transcurran como regulados lógicamente, pero este pensamiento no tiene garantía de validez lógica, no está ordenado teleológicamente por una intelección anterior.

El error de esta concepción económica estriba en que se interesa ante todo por el lado empírico de la ciencia, como fenómeno biolólico sin ver el problema epistemológico de la ciencia como unidad ideal de verdad objetiva.

CAPÍTULO X

CONCLUSIÓN DE LAS CONSIDERACIONES CRÍTICAS

57. *Dudas respecto a fáciles malentendidos de nuestros esfuerzos en la lógica.*

En nuestras investigaciones anteriores, predominantemente críticas, hemos demostrado la inconsistencia de toda lógica empirista o psicologista en todas sus formas para justificar la idea de una "lógica pura" como ciencia teorética, independiente de toda experiencia, incluso de la psicológica. Pero se preguntará cómo ha sido posible que la lógica, siguiendo caminos extraviados, haya llegado a ser una de las disciplinas filosóficas más desarrolladas, seguras y perfectas. Puede ser que se piense que hay medio de armonizar los argumentos de la crítica idealista con el contenido de esa lógica; que tal vez baste una revalorización epistemológica de la ciencia que, aun importante, no revolucione su contenido esencial; que podría reducirse a sus justos límites algunos desarrollos poco discretos, separar unos cuantos principios lógicos puros de la parte empírica-psicológica del arte lógico. Pero eso no sería ser consecuentes. Por otra parte, la transformación radical que preconizamos tal vez pueda parecer *reaccionarismo*, mas quien examine imparcialmente el contenido de nuestros análisis verá que el restablecimiento de la conexión con justificadas tendencias de la filosofía pretérita no significa una rehabilitación de la lógica tradicional.

58. *Nuestras conexiones con los grandes pensadores del pasado y en primer término Kant.*

La apelación a la autoridad de grandes pensadores, como Kant, Herbart, Lotze y antes Leibniz más bien puede fortalecer la desconfianza.

En un sentido general aceptamos la distinción entre lógica pura y lógica aplicada, ya hecha por Kant. Pero no podemos aceptar en su sentido propio de facultades del alma, aquellos confusos conceptos míticos de Kant respecto al entendimiento y la razón. Éstos, como facultades de cierta conducta normal del pensamiento, suponen la lógica pura — que es la que define lo normal — y recurrir a ellos sería como explicar el arte de bailar por la facultad de bailar con arte. Hechas estas reservas nos sentimos cercanos a las teorías de Kant, pero esto no quiere decir que aprobamos el contenido o la forma que Kant ha dado a su idea de la lógica pura puesto que, a nuestro juicio, no ha penetrado claramente la esencia de la disciplina ni expuesto adecuadamente su contenido.

59. *Conexiones con Herbart y Lotze.*

Más cercanos aún estamos de Herbart en cuanto que éste ha llegado a sentar algo decisivo para la distinción entre la lógica pura y la psicología: *la objetividad del concepto.* Así dice que "todo objeto pensado considerado meramente según su cualidad, es un concepto de sentido lógico" que sólo en sentido psicológico cabe atribuir conceptos al sujeto pensante, pero que el concepto de hombre, de triángulo, no son propiedad privada de nadie; que, en sentido lógico, cada concepto sólo existe una vez independientemente del número de los sujetos que lo

representan y de los actos de pensamiento por los que es engendrado y producido; que en sentido psicológico un concepto es la representación cuyo objeto representado es el concepto en sentido lógico y así Arquímedes investigaba su propio concepto del círculo y Newton el suyo, dos conceptos en sentido psicológico, mientras que, en sentido lógico, sólo hay uno para todos los matemáticos, etc., etcétera.

Pero tampoco esta apelación a la autoridad de Herbart significa una vuelta a su idea de la lógica. Herbart no ha advertido el equívoco fundamental de expresiones tales como contenido, objeto representado, objeto pensado, que designan unas veces el contenido significativo ideal idéntico de las expresiones correspondientes y otras del objeto representado, cuando aquello es el verdadero concepto en sentido lógico. Aun más fundamental es haber puesto lo esencial de la idealidad del concepto lógico en su carácter *normativo* con lo que desaparece el sentido fundamental de la idealidad en que lo ideal y lo real están separados por un abismo infranqueable. Para Herbart la lógica es una *moral del pensamiento* y la psicología una historia natural del intelecto, pero desconocía la ciencia teorética pura que hay tras esa moral. En fin, relacionado con ese error fundamental, está la incapacidad de la teoría herbartiana del conocimiento para reconocer que el problema de la armonía entre el curso subjetivo del pensamiento lógico y el real de la realidad exterior no es más – como probaremos – que un problema aparente nacido de una confusión.

Mucho debemos a Lotze, mas sus buenas intenciones quedan destruídas por su confusión herbartiana entre la idealidad específica y la normativa.

60. *Conexiones con Leibniz.*

Aún estamos más próximos a Leibniz. Leibniz se esforzó en reformar la lógica, pero sin considerar la lógica escolástica como un formalismo huero, sino como valioso antecedente de la verdadera lógica, pretendiendo ampliarla hasta convertirla en una disciplina de forma y rigor matemáticos, en una matemática universal más comprensiva, en la cual quedase incluída la *Mathesis universalis* en el habitual sentido cuantitativo, así también como el *Ars combinatoria*, muy interesante para nosotros como doctrina de *formulis seu ordinis*, *similitudinis*, *relationis*, *etc.*, *expressionibus in universum*, en la cual está implícita la teoría de la multiplicidad pura, disciplina muy próxima a la lógica pura y unida íntimamente a ésta. Con todo ello, Leibniz encuéntrase en el terreno de la lógica pura; nada más lejos para él que las bases esenciales de un arte del conocimiento puedan estar en la psicología; estas bases son, según él, completamente *a priori*, constituyen una disciplina de forma matemática que lo mismo que la aritmética pura posee la predisposición a regular prácticamente el conocimiento.

61. *Necesidad de investigaciones especiales para la justificación de la idea de la lógica pura desde el punto de vista de la crítica del conocimiento y para la realización parcial de esta idea.*

Pero Leibniz, que tuvo intuiciones geniales, no las acompañó con resultados ni desarrolló suficiente y claramente el contenido de la disciplina en cuestión. Su autoridad no puede pesar mucho contra una cien-

cia que se ha desarrollado ampliamente por otros caminos. Por eso, si no queremos dejar infecundas nuestras consideraciones críticas, hemos de emprender la tarea *de construir la idea de la lógica pura sobre una base suficientemente amplia*, ofreciendo una representación más exacta de su contenido y precisando su concepto para deshacer el prejuicio de que es sólo una esfera insignificante de principios bastante triviales. Esta supuesta pobreza no justifica la idea de considerarla solamente como un instrumento auxiliar del arte lógico. Lo que forma una unidad teorética cerrada es una ciencia, sea amplia o estrecha, y debe ser expuesta también en esta integridad teorética. Por otra parte si, como ha quedado en claro, la recta comprensión de la idea de la lógica pura es cuestión muy importante para la teoría del conocimiento, será del mayor interés para esta ciencia una exposición de la lógica pura en su pureza y autonomía.

APÉNDICE

Referencias a F. A. Lange y B. Bolzano.

Estoy de acuerdo con F. A. Lange cuando dice que la ciencia puede recibir un gran impulso del intento de tratar por separado los elementos formales puros de la lógica, es decir, separar lo apodíctico de la lógica, aquellas teorías que se pueden desenvolver de un modo absolutamente necesario, igual que los teoremas de la matemática, sin rendirse a la objeción de que la lógica formal es de escaso valor para los fines prácticos, pues todo sistema de verdades válidas *a priori* merece la mayor atención. Esta lógica formal pura, por la que Lange abogaba, estaba ya desarrollada en gran medida por Bernardo

Bolzano en su *Wissenschaftslehre* (Teoría de la ciencia) del año 1837. Aunque Bolzano no ha defendido expresamente la autonomía de la lógica pura, en los dos primeros tomos de su obra la ha expuesto con todo rigor aderezándola con fecundas ideas originales, científicamente fundadas. Bolzano ha llevado a la lógica aquel rigor científico que introdujo por primera vez en la teoría de los conceptos fundamentales y principios del análisis matemático. Pero también tiene sus deficiencias, como en las investigaciones relativas a la explicación filosófica de las operaciones lógicas del pensamiento y, por tanto, a la valoración filosófica de la misma disciplina lógica. Estas cuestiones de principio son, sin embargo, importantísimas e ineludibles para quien ha de aclarar la legitimidad de una disciplina y la esencia de sus objetos y problemas. Como éste es el objeto de esta obra, no se considerará nuestro empeño como un nuevo comentario o una exposición rectificada de las ideas de Bolzano, por mucho que deba a ellas — también a las de Lotge.

CAPÍTULO XI

LA IDEA DE LA LÓGICA PURA

Para dar una idea de la finalidad que persiguen las distintas investigaciones del resto de esta obra, trataremos de presentar con la mayor claridad el concepto de la lógica pura, ya implícito en las consideraciones críticas anteriores.

62. *La unidad de la ciencia. La conexión de las cosas y la conexión de las verdades.*

Lo que hace que una ciencia lo sea no es la conexión psicológica o conexión real de los actos del pensamiento sino la conexión objetiva o ideal. Por conexión objetiva se pueden entender dos cosas: La *conexión de las cosas a que* se refieren intencionalmente las vivencias del pensamiento, y la *conexión de las verdades* en que alcanza validez objetiva la unidad real como lo que *es*. Una y otra se dan juntas y son inseparables *a priori*. Mas esta inseparabilidad no es identidad. En las verdades o conexiones de verdades se expresa la existencia real de las cosas y de las conexiones de las cosas. Pero las conexiones de las verdades son distintas de las conexiones de las cosas que son "verdaderas" en aquéllas, como se ve en que las verdades referentes a otras verdades no coinciden con las verdades referentes a las cosas afirmadas en estas otras verdades. Tengo que advertir que empleo las palabras objetividad, objeto y otras semejantes, como unidad de la objetividad, conexión de las cosas, en el sentido amplísimo de

que un objeto (del conocimiento) puede ser igualmente un objeto real, un objeto ideal, una cosa material, un proceso, una especie, una relación matemática, un ser o un deber ser.

Estas dos unidades, la unidad de la objetividad y la unidad de la verdad, que sólo por virtud de la abstracción se puede pensar separadas, nos son dadas en el conocimiento. Cuando realizamos un acto de conocimiento, estamos "ocupados con lo objetivo" de que hace mención y cuando se trata de un conocimiento en sentido estricto, es decir, si juzgamos con evidencia, entonces lo objetivo nos es dado originariamente, o sea, el objeto mismo está realmente ante nuestros ojos como lo que es, exactamente como es mentado en este conocimiento. Después, mediante la abstracción ideatoria, la verdad se desprende de aquella primera objetividad y se convierte ella misma en el objeto aprehendido como la verdad única frente a la muchedumbre ilimitada de posibles actos de conocimiento y sujetos cognoscentes.

Así, pues, a las conexiones de conocimiento corresponden *idealiter* las conexiones de verdades que son más bien verdades complejas subordinadas al concepto de verdad. Entre ellas están las ciencias en el sentido de verdad unificada. A esta unidad de la verdad en una misma ciencia corresponde una objetividad unitaria; la unidad de la esfera de la ciencia, por lo cual se dice que todas las verdades de una ciencia tienen congruencia *material*, expresión que empleamos en sentido más amplio que el habitual (véase final del § 64).

63. *Continuación. La unidad de la teoría.*

No toda reunión de verdades constituye una ciencia, porque ésta implica, como dijimos en el capítulo I, 6, cierta unidad de la conexión de fundamenta-

ción, pero es preciso decir qué clase de unidad de las fundamentaciones constituye la ciencia. El conocimiento científico es un conocimiento por fundamentos.

Las verdades se dividen en *individuales y generales*. Las primeras contienen afirmaciones sobre la existencia real de singularidades individuales; las segundas están exentas por completo de ellas y sólo permiten inferir la posible existencia de lo individual, posible puramente en cuanto a los conceptos. Las primeras son *contingentes*. Cuando se quiere explicar los fundamentos de una verdad de hecho trátase de demostrar su necesidad en ciertas *circunstancias* por virtud de la conexión en que está ese hecho con otros hechos según una ley. Pero si se trata de la fundamentación de una verdad general tenemos que recurrir a ciertas leyes generales que dan la proposición que se trata de fundar por vía de especialización (no de individualización) e inferencia deductiva; la fundamentación de estas leyes generales nos conduce a otras que, por esencia, ya no son fundamentables, los *principios*.

La *unidad de la teoría sistemáticamente conclusa* es la unidad sistemática de las leyes que descansan en *un* principio como su último fundamento, y que derivan de él mediante una deducción sistemática. El principio puede ser uno solo o un grupo de principios *homogéneos*. Teorías en este sentido lo son la aritmética general, la mecánica analítica, la geometría, la astronomía matemática, etc. También se toma el concepto de teoría como un concepto relativo en el sentido de que suministra los fundamentos explicativos de una multiplicidad de casos particulares y así la aritmética general da la teoría explicativa de las leyes aritméticas numéricas y concretas, pero esta posibilidad de función explicativa es una consecuencia de la esencia de la teoría en sentido absoluto. También en sentido laxo se entiende por teoría un sistema deductivo en el que los últimos

fundamentos no son principios en el sentido riguroso antes definido, pero nos acercan a éstos. Mas entonces la teoría es un grado inferior en la serie gradual de la teoría conclusa.

64. *Los principios esenciales y extraesenciales que dan unidad a la ciencia. Ciencias abstractas, concretas y normativas.*

Ahora ya podemos decir lo que determina la conexión de las verdades de una ciencia, lo que constituye su unidad material. Pero el principio unificador puede ser *esencial* y *extraesencial*. La *unidad esencial* estriba en que su conexión descansa en lo que hace de la ciencia, ciencia, es decir, el conocimiento por el fundamento, la explicación o fundamentación; en suma, la unidad esencial de las verdades de una ciencia es la *unidad de la explicación*. Pero como toda explicación se refiere a una teoría que suministra el conocimiento de los principios de explicación, unidad de explicación significa *unidad teorética, unidad homogénea de principios explicativos*. Las ciencias en las cuales el punto de vista de la teoría, la unidad de principios, define su esfera, se llaman ciencias *abstractas*, mas el título significativo y propio es el de *ciencias teoréticas*. Cabría también llamarlas *nomológicas*, puesto que la ley es su principio unificador. También se las llama *explicativas*, nombre exacto si se recalca la *unidad* de la explicación más que el explicar mismo.

Pero hay también puntos de vista *extraesenciales* que coordinan verdades en *una* ciencia. Primero, la *unidad del objeto*, como en las ciencias concretas, llamadas por von Kries *ontológicas*, en que las verdades están unidas por su referencia al mismo objeto, la geografía a la Tierra, la anatomía al cuerpo respectivo, etc. También se las llama ciencias *descriptivas* en cuanto que la unidad de la descripción está

determinada por la unidad empírica del objeto o clase, pero no son mera descripción, porque entonces el calificativo "descriptivas" estaría en contradicción con el concepto de ciencia. La unidad de estas ciencias concretas es *extraesencial* porque la explicación conduce a teorías y ciencias teoréticas muy divergentes.

De lo dicho se deduce que las ciencias abstractas o nomológicas son las verdaderas ciencias fundamentales, de cuyo contenido teorético extraen las ciencias concretas lo que las hace ciencias, o sea, lo teorético. Las ciencias concretas conténtanse con enlazar su objeto a las leyes inferiores de las ciencias nomológicas. Esto no quiere decir nada sobre el valor relativo de unas y otras ciencias porque hay otros intereses — estético, ético, práctico — además del teorético. Pero en cuanto este último es el que da la pauta, lo singular individual y la conexión empírica tienen a lo más valor como etapa metodológica en la construcción de la teoría general.

Hay otro principio extraesencial de la unidad científica, el que determina la unidad de la esfera en las disciplinas *normativas*, por virtud de un valor fundamental unitario. Véase el § 14 donde quedó bien claro que las ciencias normativas dependen de las teoréticas y extraen de éstas cuanto tienen de científico, lo teorético.

65. *La cuestión de las condiciones ideales de la posibilidad de la ciencia o de la teoría en general. A) La cuestión referente al acto del conocimiento.*

Como el fin esencial del conocimiento científico sólo se alcanza por la teoría, la cuestión de las condiciones de la *posibilidad de la ciencia en general* es la cuestión de las condiciones de la *posibilidad de la teoría en general*, y como una teoría se compone de

verdades enlazadas en forma deductiva implica la cuestión más amplia de las condiciones de la *posibilidad de la verdad en general* y *de la unidad deductiva en general.*

La cuestión puede entenderse primero en sentido *subjetivo*, como condiciones de la posibilidad (para un ser humano) del conocimiento teorético en general o, más ampliamente, del raciocinio y del conocimiento en general. Estas condiciones son de dos clases: *reales* e *ideales.* Las primeras son las condiciones causales de que dependemos al pensar; por su naturaleza psicológica prescindimos de ellas. Las ideales son, a su vez, de dos clases: *noéticas*, es decir, fundadas en la idea del conocimiento como tal, *a priori*, sin relación con la peculiaridad empírica del conocer humano, y *lógicas*, es decir, fundadas en el contenido del conocimiento (Véase ya esto en el § 32). En cuanto a las primeras es evidente que los sujetos pensantes han de ser capaces de realizar los actos por los que se consigue el conocimiento teorético, esto es, ver intelectivamente las proposiciones como verdades, unas verdades como consecuencia de otras, las leyes como tales leyes, como fundamentos explicativos y los principios como últimos principios. Por otro lado, las verdades, las leyes, los principios son tales, tengamos o no intelección de ellos, o sea, no son válidos por virtud de esta intelección sino que tenemos intelección de ellos porque son válidos y, por tanto, deben ser considerados como condiciones objetivas o *ideales* de la posibilidad de su conocimiento. Por tanto, las leyes *a priori* inherentes a la verdad, a la deducción y a la teoría como tal expresan condiciones *ideales* del conocimiento que se fundan puramente en el "contenido" del conocimiento. Evidentemente son condiciones *a priori* del conocimiento sin relación con el sujeto pensante ni con la idea de la subjetividad en general, no hablan del conocer, del juzgar, razonar, etc., sino de la verdad, concepto, proposición, etc. Pero claro

está que a estas leyes se les puede dar un giro que las ponga en relación expresa con el sujeto pensante y enunciar entonces *a priori* posibilidades reales del conocer mediante su aplicación a los casos empíricos particulares. (Véase el ejemplo aritmético del § 23).

66. *B) La cuestión referente al contenido del conocimiento.*

Por lo dicho vemos que en cuanto nos planteamos la cuestión de las condiciones ideales de la posibilidad del conocimiento y del conocimiento teorético, nos encontramos remitidos a ciertas *leyes* fundadas exclusivamente en el contenido del conocimiento y tan abstractas que no se refieren al conocimiento como acto de un sujeto. Estas leyes y los conceptos categoriales con que están construídas constituyen las condiciones de la posibilidad de una *teoría* en general, condiciones en sentido *objetivo*, como las citadas en el capítulo anterior lo eran en sentido *subjetivo*, puesto que la teoría no se compone de actos, sino de elementos *ideales*, de verdades relacionadas en la forma de *fundamento a consecuencia*. Pero si nos referimos a la posibilidad de la teoría en este sentido objetivo y más a la teoría en general, la posibilidad es la misma que la de cualquier otro objeto pensado de modo puramente conceptual. Así, pues, pasamos de los objetos a los conceptos y la posibilidad entonces no significa otra cosa que la validez o esencialidad o "realidad" del concepto correspondiente. La posibilidad de la existencia de los objetos que caen bajo los conceptos correspondientes se halla garantizada *a priori* por el conocimiento de la esencia conceptual que brilla para nosotros sobre la base de la representación intuitiva de uno de estos objetos. Por tanto, la posibilidad o esencialidad de una teoría en general está asegurada también por el conocimiento intelectivo de una teoría deter-

minada cualquiera. Pero entonces tenemos que preguntarnos qué es lo que constituye la esencia ideal de una teoría como tal, cuáles son los primitivos conceptos esenciales de que se compone el concepto esencial de una teoría, las leyes puras que fundadas en estos conceptos, dan unidad a toda teoría, o sean las leyes inherentes a la forma de toda teoría como tal y que determinan *a priori* sus variantes o especies posibles. De esto resulta evidentemente que toda teoría sólo es tal si armoniza con esos conceptos o leyes que representan los elementos constitutivos ideales de una teoría en general. A ellos hay que remontarse para la justificación lógica de una teoría. Podemos tener la intelección de los fundamentos de una situación objetiva explicada, pero la intelección de la esencia de la conexión teorética misma únicamente la conseguimos remontándonos a *la ciencia nomológica que se refiere a la esencia ideal de la ciencia como tal*, a la teoría de las teorías, la ciencia de las ciencias.

67. *Los problemas de la lógica pura. Primero: la fijación de las categorías significativas puras, de las categorías objetivas puras y de sus complicaciones regulares.*

Veamos ahora la lista de problemas que hemos de adscribir a esta ciencia de la cual acabamos de dar una idea provisional.

Primero habrá que fijar y aclarar científicamente las *categorías significativas;* es decir, los conceptos más importantes y sobre todo los *conceptos primitivos* que hacen posible la conexión del conocimiento en sentido objetivo y especialmente la conexión teorética, y los que están en conexión regular ideal con ellos, esto es, conceptos de segundo grado, conceptos de conceptos. Tales son los conceptos

de conceptos, de verdad, de proposición, etc. Igualmente las *formas elementales de combinación*, como aquellas que constituyen la unidad deductiva de proposiciones, tal la combinación copulativa, disyuntiva, hipotética de proposiciones en nuevas proposiciones. También las formas de unión de los últimos elementos significativos en las proposiciones simples, lo que nos lleva a las diferentes formas de sujetos y predicados, formas de la unión copulativa y disyuntiva, formas del plural, etc. Y asimismo las leyes que regulan las complicaciones por las cuales brotan de las formas primitivas multitud de nuevas y nuevas formas.

Habrá también, como segundo problema, que realizar la misma fijación y aclaración respecto a conceptos correlativos de los anteriores, como objeto, situación objetiva, unidad, pluralidad, número, relación, combinación, que constituyen las *categorías objetivas formales* o puras que son como las significativas, *independientes de la índole particular de toda materia del conocimiento* y a los que, como los conceptos y proposiciones, etc., a las primeras, han de subordinarse todos los objetos, situaciones objetivas, etc., que entran concretamente en el pensamiento.

Hay que fijar todos esos conceptos, investigar su *origen*, no en el sentido de génesis psicológica, sino de *origen fenomenológico* o para expresarlo mejor llegar a la *intelección de la esencia de los respectivos conceptos* y la fijación unívoca y rigurosa de las significacoines de las palabras, mediante la *representación* intuitiva de la esencia en una ideación adecuada, y si se trata de conceptos más complicados mediante el conocimiento de la esencialidad de sus conceptos elementales y de los conceptos de sus formas de combinación.

Para muchos estas cuestiones son mezquinos y estériles verbalismos, pero todo esfuerzo será vano si antes no se definen rigurosamente los conceptos

remontándonos a su esencia. Esto vale para cualquier ciencia, pero mucho más para la lógica pura donde la confusión de los conceptos ha sido un obstáculo para su progreso. Nunca se dará toda su importancia a estos problemas y acaso en ellos estriban las mayores dificultades de toda esta disciplina.

68. *Segundo: las leyes y teorías en que se fundan estas categorías.*

El segundo grupo de problemas es la investigación de *las leyes* que se fundan en las dos clases de categorías —significativas y objetivas— y que conciernen a las posibles formas de complicación y transformación de las unidades teoréticas comprendidas por esas categorías y, sobre todo, a la *validez objetiva* de las formas resultantes o sea, por un lado a la verdad o falsedad de las significaciones, puramente sobre la base de su forma categorial, y por otro, al ser o no ser de los *objetos en general*, situaciones objetivas en general, también sobre la base de su pura forma categorial. Estas leyes constituyen a su vez teorías. Por el lado de las significaciones, las teorías de los raciocinios; por ejemplo, la silogística. Por el lado de los correlatos, la teoría de la pluralidad fundada en el concepto de pluralidad, la aritmética pura fundada en el concepto de número, etc. Todas las leyes de este grupo conducen a un reducido número de leyes primitivas o principios que radican de modo inmediato en los conceptos categoriales y fundan una teoría comprensiva que abarca a aquellas distintas teorías, leyes que por su generalidad formal abarcan todas las significaciones posibles y todos los objetos posibles, a las que ha de someterse toda teoría y toda ciencia si ha de ser válida.

69. *Tercero: la teoría de las formas posibles de las teorías o la teoría de la multiplicidad pura.*

Vemos ahora que la ciencia de la teoría en general investiga en su parte fundamental los conceptos y leyes esenciales inherentes a la idea de teoría, pero que también ha de investigar *a priori* las *posibles teorías*, construyendo con los conceptos categoriales puros múltiples conceptos de teorías posibles, "formas" puras de teorías. Entre éstas existe una relación mutua y, por tanto, será posible abarcar sus conexiones regulares y convertir las unas en las otras mediante la variación de ciertos factores fundamentales determinantes. Ha de haber, al menos para ciertas formas de teorías pertenecientes a géneros determinados, principios generales que gobiernen la genealogía, combinación y transformaciones regulares de las formas. Esto puede ser de importancia, porque permite la solución de problemas, dentro de una ciencia teorética o de una de sus teorías, al remontarse al tipo categorial, o sea a la forma de la teoría y pasando, en su caso, a una forma más amplia y a sus leyes.

70. *Explicaciones sobre la idea de la teoría pura de la multiplicidad pura.*

La matemática formal en su sentido más amplio o teoría de la multiplicidad aclarará estas indicaciones y hará ver que se trata de concepciones de contenido preciso, aunque los matemáticos no se hayan elevado a la suprema abstracción de una teoría general. Al concepto de una teoría posible, definida sólo por su forma, corresponde como *correlato objetivo* el concepto de una *posible esfera del conocimiento que debe ser dominada por una*

teoría de esa forma. El matemático llama multiplicidad a una de esas esferas que se define exclusivamente por su subordinación a una teoría de *tal forma*, es decir, por la posibilidad de que sus objetos entren en *ciertas* combinaciones sometidas a *ciertos* principios de una forma *determinada.* Los objetos son indeterminados respecto a su materia; por eso el matemático los llama "objetos mentales" y las combinaciones a su vez no están determinadas por su contenido; lo definido es sólo su forma, mediante las formas de las leyes elementales admitidas como válidas para ellas. Éstas definen la forma de la esfera, pero también la forma de la teoría que hay que construir.

La idea más general de una teoría de la multiplicidad es ser una ciencia que determina los tipos esenciales de teorías (o esferas) posibles e investiga sus relaciones mutuas regulares. Las teorías reales no son más que especializaciones o singularizaciones de las formas de teorías correspondientes a ellas, así como sus esferas de conocimiento son distintas multiplicidades.

La importancia de este punto de vista para la metodología es inmensa. Lo vemos en la incorporación de una forma pura a formas y clases formales más amplias como las teorías de la multiplicidad nacidas de generalizaciones de la teoría geométrica y su forma, tal como la teoría de las multiplicidades *n*—dimensionales, euclidianas o no. Éstas no parten del espacio euclidiano sino de la *forma categorial* del espacio y de ella derivan una serie de posibles multiplicidades semejantes al espacio —que ya queda subordinado a un género más amplio— así como de la *forma categorial* de la geometría derivan una serie de formas de posibles teorías que son las "geometrías" —en sentido lato— de aquellas posibles multiplicidades y constituyen también un género al que queda subordinada la teoría geométrica. Cada una de estas multiplicidades está definida exclusiva-

mente por su forma y a cada una conviene una forma de teoría. También vemos la relación, según ley, en que están las formas puras de teorías pertenecientes a tipos distintos desde el momento en que los distintos géneros de multiplicidades semejantes al espacio pueden convertirse unas en otras mediante una variación del grado de curvatura. En suma, la teoría de los espacios *n*— dimensionales realiza una parte teoréticamente conclusa de la ciencia de la teoría en el sentido antes definido. Dentro de ella, la teoría de la multiplicidad euclidiana de tres dimensiones es una última individualidad ideal en esta serie de formas de teorías *a priori* y puramente categoriales (o sistemas deductivos formales) y esta multiplicidad, a su vez, es, con respecto a nuestro espacio, la forma categorial pura correspondiente, o sea el género ideal del que nuestro espacio es un ejemplar individual.

71. *División del trabajo. La labor de los matemáticos y la de los filósofos.*

Una gran parte de las teorías que entran en una ciencia de la teoría en general ya ha sido construída como matemática formal o análisis puro por los matemáticos, junto con otras disciplinas no puras (es decir, no formales) como la geometría de nuestro espacio, la mecánica analítica, etc. Pero la naturaleza del asunto exige una división del trabajo. Corresponde al matemático la construcción de las teorías, la solución rigurosa y metódica de los problemas formales, porque los métodos y las aptitudes son los mismos para todas las teorías puras. Los matemáticos han dado un desarrollo insospechado a la teoría silogística cuando ya los filósofos la creían conclusa y han descubierto nuevos géneros de silogismos, antes ignorados o desdeñados. Pero el matemático no es el teorético puro sino el técnico

ingenioso semejante al mecánico práctico que construye máquinas sin una verdadera intelección de la naturaleza y sus leyes. Mas junto a este trabajo que persigue la solución y el dominio práctico es necesario una investigación filosófica con otros métodos y otros fines, que reflexiona para llegar a la intelección del sentido y esencia de sus trabajos. Al filósofo no le basta que tengamos leyes recogidas en fórmulas con las que podamos predecir los sucesos futuros y reconstruir los pretéritos sino que necesita poner en claro la esencia de "cosa", "causa", "efecto", "espacio", "tiempo", etc., la admirable afinidad de esta esencia con la esencia del pensamiento, con la del conocimiento, con la de las significaciones. Las ciencias construyen teorías, pero el filósofo pregunta por la esencia de la teoría por lo que hace posible que una teoría lo sea, etc. La reflexión filosófica completa los trabajos del físico y matemático. Son actividades complementarias de cuya unión nace la plena intelección teorética. En las investigaciones siguientes ha de verse lo que el matemático no puede ni pretende conseguir, pero que debe ser conseguido para lograr esa plena intelección.

72. *Ampliación de la idea de la lógica pura. La teoría pura de la multiplicidad como teoría pura del conocimiento empírico.*

La lógica pura comprende del modo más universal las condiciones ideales de la posibilidad de la ciencia en general. Pero no las condiciones ideales de la ciencia empírica en general, puesto que ésta no da una explicación por principios intelectivamente ciertos sino sólo *intelectivamente probables*. Sus teorías son probables, provisionales y no definitivas porque los hechos a que se refieren se modifican con el progreso del conocimiento. Así, al principio los hechos nos son dados como reales por la percepción,

pero luego pasan a ser "meros fenómenos" y para determinar en cada caso lo que hay de verdadero en las cosas intuitivamente dadas, para determinar *objetivamente* el contenido empírico del conocimiento, necesitamos un método ajustado al sentido de esta objetividad y una esfera de conocimiento de leyes científicas que hay que conquistar y ensanchar progresivamente. Pero como hay una norma ideal, un único modo legítimo de valorar las leyes explicativas y determinar los hechos reales (en la esfera de la experiencia conocida, que puede ampliarse o modificarse) debemos inferir que también en la esfera del pensamiento empírico, en la esfera de las probabilidades, ha de haber elementos y leyes ideales en que se funda *a priori* la posibilidad de la ciencia empírica en general, del conocimiento probable de lo real. Esta esfera de leyes puras, que no se refieren a la idea de la teoría sino a la idea de la unidad de la explicación empírica, ni a la idea de la verdad sino a la de la probabilidad, constituye un segundo gran fundamento del arte lógico y entra en la esfera de la lógica pura en un amplio sentido.

INVESTIGACIONES PARA LA FENOMENOLOGÍA Y TEORÍA DEL CONOCIMIENTO

INTRODUCCIÓN

1. *Necesidad de investigaciones fenomenológicas para preparar y aclarar la lógica pura en el sentido de la crítica del conocimiento.*

EL IDIOMA es instrumento auxiliar importantísimo para el pensar; es, pues, preciso determinar antes la significación y uso correcto de las palabras, sobre todo en la lógica en cuyo umbral está la investigación de la significación de las proposiciones y si se ha de alcanzar la intelección plena de esas proposiciones, de la esencia de los métodos cognoscitivos por las cuales se obtienen y aplican y los actos que dan sentido y validez objetivos, en suma, definir con claridad los *objetos* propios de la investigación lógica, es evidente que las consideraciones idiomáticas son indispensables para la construcción de la lógica pura.

No son consideraciones gramaticales respecto a tal o cual idioma sino consideraciones de índole universalísima pertenecientes a la *teoría* objetiva *del conocimiento* y a la *fenomenología pura de las vivencias del pensamiento y del conocimiento* que, como la *fenomenología pura de las vivencias en general* — que la incluye — se refiere a las vivencias aprehensibles y analizables en la intuición, con pura universalidad de esencia — no las vivencias apercibidas empíricamente como hechos reales — y expresa *descriptivamente* en conceptos de esencia y enunciados regulares de esencia — que son apriorísticos en el más alto sentido — la esencia aprehendida directamente

en la intuición esencial y las conexiones fundadas puramente en dicha esencia.

Esta fenomenología pura sirve a varias ciencias. Como fenomenología del pensar y del conocer, sirve a la *psicología empírica* al describir la esencia universal de las vivencias de representación, juicio, etc., que luego la psicología estudia de un modo empírico-científico. Por otra parte, nos permite remontarnos a las fuentes de que brotan los conceptos fundamentales y leyes ideales de la *lógica pura* y darles la "claridad" y "distinción" que, como hemos visto (§ 66 de los *Prolegómenos*), exige la comprensión crítica de esa ciencia y dan significación objetiva y unidad teorética a todo conocimiento.

2. *Aclaración de los fines a que tienden estas investigaciones.*

Toda indagación teorética decanta en enunciados. Los juicios que pertenecen a la esfera intelectual superior, sobre todo a la científica, difícilmente se llevan a cabo sin la expresión verbal. Los *objetos* de la lógica pura se nos dan, por de pronto, con una vestidura gramatical, en vivencias psíquicas concretas — vivencias del representar, juzgar, conocer lógicos — que forman con las *expresiones* verbales una *unidad fenomenológica;* es decir, lo teorético "se realiza", es dado en esas vivencias psíquicas en el modo del caso singular. Mas no por eso tales vivencias son el objeto primario de las investigaciones lógicas, puesto que lo que interesa al lógico no es el fenómeno psíquico concreto del juzgar, sino el juicio lógico — la significación idéntica del enunciado, una en todas las múltiples vivencias del juicio; es decir, la idea, lo universal aprehendido en la abstracción.

De esto podría deducirse que el lógico puro no tiene por qué investigar las vivencias concretas. Pero

para poder hacer objeto de indagación lo lógico y alcanzar la plena evidencia de las leyes apriorísticas en él fundadas, tiene que sernos dado con plenitud concreta. Mas, por de pronto, nos es dado imperfectamente: el concepto como significación vacilante de la palabra, y la ley como aserción no menos vacilante, y aunque no por esto carezcamos de intelecciones lógicas y podamos aprehender con evidencia en muchas ocasiones la ley pura, los equívocos de las palabras, a cuya significación se adhiere la evidencia, pueden pervertir el sentido de las proposiciones lógicas puras. Así, pues, hemos de llevar las *ideas lógicas* — los conceptos y leyes — a *claridad y distinción epistemológicas.*

Ésta es la tarea que incumbe al *análisis fenomenológico.* Los conceptos lógicos tienen que tener su origen en la intuición, deben ser abstraídos de ciertas vivencias por ideación, aseverarse por la repetida realización de esta abstracción y ser aprehendidos en su identidad consigo mismos. En suma, no podemos satisfacernos con "meras palabras", con significaciones derivadas de intuiciones remotas, confusas, imperfectas. Hemos de remontarnos a "las cosas mismas", llegar sobre la base de intuiciones plenamente desarrolladas a la evidencia de que lo dado aquí, en abstracción actual, es real y verdaderamente lo mentado por las significaciones de las palabras en la expresión de la ley, y, en cuanto a la práctica, mantener esas significaciones en su inquebrantable identidad midiéndolas repetidamente con la intuición reproducible. Así, podremos separar los conceptos mezclados — que dan una significación cambiante al mismo término lógico — y modificar los términos para dar a las proposiciones lógicas la "claridad" y "distinción" apetecidas.

La fenomenología de las vivencias lógicas pretende suministrar una comprensión *descriptiva* (no empírico-psicológica) de esas vivencias psíquicas y de su implícito sentido a fin de adjudicar significa-

ciones fijas a todos los conceptos lógicos fundamentales.

Cierto es que en la actitud natural, se hacen, sin análisis fenomenológico, no pocas diferenciaciones de los conceptos de la lógica pura, pero no hay en ellas garantía de que no se confunda la plena evidencia, se la interprete falsamente o se la rechace. Sobre todo es preciso resistir la propensión a sustituir la actitud objetiva por la psicológica que confunde los datos de una con los de la otra, lo que sólo se consigue con una fenomenología pura, que no tenga nada de psicológico.

Estos motivos del análisis fenomenológico están en relación esencial con los motivos de las *cuestiones fundamentales epistemológicas*, pues si todo pensar y conocer se refiere a *objetos* (o *situaciones objetivas*) y el ser en sí de éstos ha de manifestarse como unidad idéntica e identificable en los múltiples actos mentales y todo pensar tiene una *forma mental* sujeta a leyes ideales hay que preguntarse: ¿cómo debe *entenderse* que el "en sí" de la objetividad se puede representar e incluso se puede aprehender; es decir, acaba por hacerse subjetivo? ¿Qué significa que el objeto está dado "en sí" en el conocimiento? ¿Cómo puede la idealidad de lo universal — concepto o ley — pasar a ser vivencia real psíquica de un ser pensante? ¿Qué significa la *adaequatio rei ac intellectus* en los diferentes casos, de aprehensión cognoscitiva individual o universal, de un hecho o una ley? Todas estas cuestiones y otras muchas son inseparables de la aclaración de ideas lógicas como concepto y objeto, verdad y proposición, hecho y ley, etc., que pertenecen a la lógica pura.

3. *Dificultades del análisis fenomenológico puro*

El análisis fenomenológico es de una extraordinaria dificultad a causa de que exige una dirección antinatural de la intuición y el pensamiento. En la dirección natural nuestra mirada se dirige ingenuamente a los objetos pensados, mientras que en la fenomenología hemos de "reflexionar"; es decir, retrotraer la mirada a esos mismos actos ingenuos y su sentido inmanente y convertirlos en "objetos". Ahora, son esos actos los que han de ser objetos de la aprehensión y posición teorética, analizándolos, describiéndolos, haciéndolos objetos de un pensar, bien empírico, bien ideatorio, mediante nuevos actos de intuición y pensamiento. Esta dirección del pensar es contraria a nuestros hábitos más firmes. De aquí la facilidad con que, aun tomada la actitud fenomenológica recaemos en la otra, atribuyendo a los actos originarios determinaciones que, en la ejecución ingenua de dichos actos, eran atribuídas a los objetos de éstos e incluso considerando clases enteras de objetos que tienen verdadero ser, como las ideas — dadas en la intuición ideatoria — a modo de elementos fenomenológicos de sus representaciones.

Hay una dificultad que parece descartar toda posibilidad de una descripción fenomenológica de dichos actos y es que al pasar de la ejecución ingenua de los actos a la actitud de reflexión y consiguiente ejecución de los actos de ésta, los actos primeros han de modificarse necesariamente y en consecuencia hemos de preguntarnos cuál es la índole y la extensión de esa modificación y cómo es posible que sepamos de ella siquiera.

Otra dificultad es la de *exponer* los contenidos esenciales y evidentes conseguidos, ya que las ex-

presiones sólo son adecuadas a la objetividad natural que nos es más familiar, mientras que para las vivencias en que se constituye esa objetividad sólo contamos con unas cuantas palabras equívocas: sensación, percepción, representación, aparte de que es imposible describir los actos de mención sin recurrir en la expresión a las cosas mentadas.

Difícil es también *transmitir* persuasivamente a otros las intelecciones conseguidas porque sólo puede contrastarlas y confirmarlas quien tenga también la posibilidad de hacer el mismo análisis fenomenológico que hemos hecho, quien posea la capacidad de ejecutar, en ese *habitus* antinatural de la reflexión, su descripción pura.

Todas estas dificultades no son, sin embargo, imposibles de vencer. Una generación de investigadores, entregados completamente a la tarea, podría resolver las cuestiones más importantes de esta esfera, que constituye un campo enorme de descubrimientos, *accesible* y fundamental para una filosofía *científica*, aunque no tengan utilidad práctica inmediata ni se emplee en ellos el aparato experimental que despierta la confianza del público.

4. *Indispensable consideración de la parte gramatical de las vivencias lógicas.*

La fenomenología analítica se refiere, en primer término, a "representaciones"; más exactamente a representaciones *expresivas*, pero dentro de éstas lo que le interesa son las vivencias adheridas a las "meras expresiones", en la función de intención significativa o de cumplimiento significativo. Pero incluso la parte sensible-verbal y, sobre todo, su enlace con la significación que la vivifica han de ser tenidos en cuenta. Todos sabemos que existe cierto paralelismo entre el hablar y el pensar, que cada palabra significa algo y que diferentes palabras dan cuerpo a diferentes

significaciones. Si esta correspondencia fuera perfecta y como dada *a priori*, de modo que a cada categoría esencial de significación correspondiera correlativamente una categoría gramatical, una fenomenología de las formas verbales contendría también una fenomenología de las vivencias de significación (de juicio, pensamiento) etc., y el análisis de las unas coincidiría con el de las otras.

Pero ese paralelismo no está impuesto por una razón esencial ni de hecho existe. Por tanto la diferencia de las significaciones no puede estar determinada por la de las expresiones. Estas diferencias de expresión, gramaticalmente importantes, son, sin embargo, *esenciales* o *accidentales* según los fines prácticos del discurso; por otra parte no derivan siempre de diferencias de significación; hay diferencias de matiz, hay exigencias estéticas que obligan a expresiones sinónimas para dar variedad y evitar repeticiones y cacofonías. Sin embargo, la coincidencia en bloque de las diferencias y *formas* verbales con las diferencias y *formas* mentales mueve a ver una diferencia lógica tras de cada diferencia gramatical. Por esta razón es de gran importancia lógica *analizar claramente la relación entre significación y expresión* y mediante la comparación de la significación vaga primitiva con la clara, saturada y cumplida con plenitud de intuición ejemplar, ver en cada caso si la diferencia es realmente lógica o simplemente gramatical.

Únicamente una exposición clara de la relación esencial fenomenológica entre expresión, significación, intención significativa y cumplimiento significativo puede hacérnoslo ver.

5. *Finalidades principales que persiguen las investigaciones siguientes*

Antes de construir una lógica pura tenemos que investigar y aclarar analíticamente sus ideas constitutivas. En primer lugar, como las vivencias de significación están sujetas empíricamente a la expresión tenemos que establecer lo que quieren decir ambos términos, las diferenciaciones esenciales —fenomenológicas y lógicas— de las expresiones; cómo se han de describir las vivencias conforme a su esencia y en qué géneros se las ha de coordinar; la relación del "representar" y el "juzgar" con la "intuición" correspondiente, cómo se hacen intuitivos, se fortifican, se cumplen y hallan su evidencia. Hemos de investigar los actos estudiados por la lógica bajo los títulos de representación y juicio, aclarando y diferenciando los conceptos asumidos por estas palabras y confundidos por la psicología, la teoría del conocimiento y la lógica; el contenido *intencional* de las vivencias expresivas, el sentido ideal de su intención objetiva, es decir, la unidad de la significación y la unidad del objeto y, sobre todo, el modo cómo una misma vivencia puede y debe tener un contenido propio real y un contenido ideal, intencional; la objetividad o falta de objetividad de los actos lógicos, el sentido de la distinción entre objetos intencionales y objetos verdaderos; la aclaración de la idea de verdad en su relación con la idea de evidencia del juicio así como de las restantes categorías lógicas y noéticas.(1)

(1) *Noesis* es el pensamiento del objeto y *noema* el objeto pensado en el pensamiento. (Nota del editor).

6. *Adiciones.*

PRIMERA. — Estas investigaciones rebasan en muchos puntos la esfera fenomenológica estrictamente necesaria para la aclaración de las ideas lógicas a causa de la multitud de conceptos que se mezclan en los términos lógicos y que es preciso separar.

SEGUNDA. — Con frecuencia tenemos que emplear en la exposición los mismos conceptos cuya aclaración nos proponemos. La aclaración sistemática exigiría que ningún concepto se emplease antes de haber llegado en esta marcha sistemática a él. Pero en nuestro caso tendremos que proceder a esta aclaración antes de que el natural curso de las cosas conduzca a esos conceptos.

TERCERA. — Se podría objetar que toda teoría del conocimiento como relación sistemática fenomenológica del conocimiento, descansa en la psicología, en la indagación descriptiva de las vivencias intencionales. Pero la descripción "pura", propia de la fenomenología, es intuición esencial sobre la base de intuiciones singulares ejemplares de vivencias y fijación de la esencia intuída en conceptos puros; no es una descripción empírica referente a estados reales de seres reales. La fenomenología habla exclusivamente de percepciones, juicios, sentimientos como *tales;* de lo que conviene *a priori* a éstos en incondicionada universalidad como *puras* singularidades de las *puras* especies de lo que sólo puede ser visto intelectivamente sobre la base de la pura aprehensión intuitiva de la esencia, lo mismo que la aritmética habla de números sobre la base de la pura intuición en universalidad ideatoria. Es la fenomenología la que es fundamento de la psicología como la matemática pura lo es de toda ciencia exacta de la naturaleza.

7. *El principio de "falta de supuestos" en las investigaciones epistemológicas.*

Toda investigación epistemológica, que pretenda título de científica, tiene que satisfacer el principio de la "falta de supuestos". No puede funcionar en ella ninguna premisa metafísica, física o psicológica, puesto que ha de fundar y preceder a todo conocimiento, también al de esas ciencias. Ha de estar, por tanto, construída sobre base puramente fenomenológica, es decir, sobre la intuición pura de la esencia genérica del pensar y conocer, abstraída de vivencias ejemplares, mentales y cognoscitivas, *dadas*, las cuales si representan o mentan un objeto — real, inexistente e incluso imposible — es porque tal dirección objetiva es un rasgo característico de la vivencia, el cual ha de figurar en su descripción y aclararse por la misma vivencia.

La cuestión de si es legítimo admitir la existencia de esas realidades psíquicas o físicas trascendentes a la conciencia ya es cuestión metafísica. La teoría pura del conocimiento incluye solamente la cuestión general de si, por razón de la esencia misma del conocimiento, es posible y en qué grado saber de objetos trascendentes a las vivencias en que son conocidos, pero no de si nosotros, con nuestros datos, podemos alcanzar ese saber.

En consecuencia, la teoría pura del conocimiento tiene que ser preteorética. En realidad, no es teoría ni ciencia en el sentido estricto de "Unidad de explicación". *Explicar teoréticamente* es hacer concebible lo singular por la ley universal y ésta por las más generales, los axiomas o últimos principios; teoría, pues, presupone principio de explicación y formas de deducción. Pero la teoría pura del conocimiento no *explica* el conocimiento, el *suceso efectivo* psíquico o psicofísico, en la naturaleza objetiva

sino que trata de *aclarar* la idea del conocimiento en sus elementos constitutivos y leyes. No quiere perseguir, como una ciencia empírica, el nexo real en que los actos de conocimiento se suceden o coexisten sino *comprender* el sentido ideal de las conexiones específicas en que se documenta la objetividad del conocimiento, alcanzar plena claridad respecto a las puras formas y leyes del conocimiento remontándose a la intuición adecuada y plena de las vivencias *puras*. Antecede, pues, a toda ciencia explicativa; es después cuando se aplica a todas las demás ciencias, que entonces se convierten en ciencias *filosóficas*, es decir, en conocimientos aclarados, asegurados y fundados.

Las únicas premisas posibles en la teoría pura del conocimiento tienen que ser proposiciones que lo que enuncian se cumpla con evidencia en la pura intuición fenomenológica.

INVESTIGACIÓN PRIMERA

Expresión y significación

CAPÍTULO I

DISTINCIONES ESENCIALES

1. *Doble sentido del término "signo".*

Aunque no pocas veces *expresión* y *signo* son empleados como sinónimos, no siempre coinciden. Todo signo es signo de algo, pero no todo signo tiene una *significación,* un sentido que está "expresado" por el signo. Signos no son más que *indicaciones*, tiene la función indicativa de *señal*, salvo cuando, además, cumplen una función significativa. En cambio, la *expresión* significa, expresa la significación, aunque también es, en mayor o menor grado, una señal. Parece, pues, que el concepto de signo como señal es de más amplia extensión que el de expresión, pero no por eso constituye el género de éste, puesto que uno y otro se pueden presentar separados, como se ve en que las expresiones desarrollan también su función significativa en la *vida solitaria del alma* y entonces *no funcionan ya como señales.*

2. *La esencia de la señal.*

Ejemplos del signo como *señal* son el estigma o signo del esclavo, la bandera o signo de la nación. Entran también en este concepto las "notas" o "pro-

piedades características" que dan a conocer a los objetos en que se encuentran. También decimos que los canales de Marte son signos de la existencia de habitantes inteligentes y que los fósiles lo son de la existencia de animales antediluvianos. También son signos el nudo en el pañuelo, los monumentos y otros que creamos arbitrariamente para que funcionen como indicaciones. Si vamos a ver ahora el concepto común que comprende a todos estos signos particulares, diremos que es signo indicativo el que sirve de señal de algo para un ser pensante. Lo común a todos es que ciertos *objetos* o *situaciones objetivas*, de cuya *existencia* alguien tiene conocimiento *actual*, indican a ese alguien *la existencia de otros ciertos objetos o situaciones objetivas* o sea que *la convicción* de que los primeros existen es vivida por ese alguien como *motivo* (*no* basado en *intelección*) para la *convicción* o presunción de que también existen los segundos. Esa motivación establece *una unidad descriptiva* entre los diversos actos de juicio en que se constituyen la situación objetiva indicadora y la indicada, en la cual reside la esencia de la señal. Esa unidad entre los actos de juicio es ella misma una unidad de juicio (tales cosas pueden o deben existir *porque* existen otras) que, por tanto, tiene un correlato objetivo aparente, una situación objetiva también unitaria que está mentada en ella. Ese "porque", concebido como expresión de una conexión entre las cosas, conexiona los varios actos de juicio en uno solo y es la peculiar forma descriptiva de cómo se entretejen.

3. *Mostrar y demostrar.*

Esta descripción conviene no sólo a la función de *mostrar*, propia de la señal, sino también a la de *demostrar*, propia de la auténtica deducción y fundamentación. Ambos conceptos son, sin embargo,

distintos y hemos de separarlos. La diferencia reside en el carácter *no intelectivo* de la señal, ya subrayado. En la demostración hay deducción intelectiva. Las premisas demuestran la conclusión, sea quien quiera el que juzgue las premisas, la conclusión y la unidad de ambas — que no es unidad de las vivencias de los juicios sino de sus contenidos "ideales" —, con una regularidad ideal que comprende todos los juicios del mismo contenido y aun todos los de la misma "forma". Esta regularidad es la que llega a nuestra conciencia por reflexión ideatoria sobre las proposiciones de que se trata.

Pero cuando decimos que la situación objetiva A es señal de la situación objetiva B, que la existencia de aquélla indica, muestra la de ésta, por mucha seguridad que tengamos de encontrar esta última, no decimos que exista entre A y B una conexión visible por intelección y objetivamente necesaria, como la que existe entre premisas y conclusión. Hay ciertamente casos en que existiendo una conexión de fundamento a consecuencia hablamos, sin embargo, de señal ("el grado impar de una ecuación es señal de que tiene al menos una raíz real"), pero es merced a que anteriormente quedó demostrado intelectivamente o merced a la fe en la autoridad del maestro del que suponemos que ha realizado anteriormente la demostración.

Si, pues, la señal (o la conexión de motivación) nace de referencia esencial al nexo de necesidad, cuando la convicción de que A existe motiva empíricamente la convicción de que también existe B ¿no contendrá la convicción primera un *fundamento de probabilidad* para la segunda? Por ahora sólo diremos que sólo podrá constatarse afirmativamente si hay una jurisdicción ideal que permita hablar de motivos legítimos e ilegítimos, es decir, de señales reales y señales aparentes. Pero hablar de señal no supone una referencia determinada a consideraciones de probabilidad sino que, por regla ge-

neral, nos basamos en juicios firmes y no en meras sospechas.

Creo imposible evitar el uso del término "motivación" que comprende al mismo tiempo la fundamentación y la señal indicativa empírica, porque, en efecto, existe una comunidad fenomenológica innegable que mueve a hablar de raciocinio y deducción, no sólo en el sentido lógico, sino también en el sentido empírico de la señal y se extiende a la esfera de los fenómenos sentimentales y especialmente a la de los volitivos. El "porque" llega verbalmente hasta donde llega la motivación en el sentido más general. Pero son distintos "porques", como hemos visto.

4. *Digresión sobre la génesis del signo por asociación.*

El concepto de señal se abstrae de hechos psíquicos que caen dentro del grupo de las "asociaciones de ideas". Este grupo comprende, en efecto, no sólo los hechos de asociación por remembranza, como dicen las llamadas leyes de asociación, sino todos aquellos en que la asociación crea caracteres y formas de unidad peculiares en sentido puramente descriptivo, unidades fenomenológicas cuyo fundamento legal no se encuentra en los mismos contenidos vividos, como ocurre, por ejemplo, cuando pertenecen al mismo género, tal la unidad de los contenidos visuales en el campo visual. Cuando A evoca B, ambas situaciones objetivas no sólo son conscientes al tiempo o una tras otra, sino que suele imponerse una conexión *palpable* entre ellas, por la cual la una señala a la otra y ésta existe como perteneciente a aquélla. La función asociativa está configurando constantemente con las cosas coexistentes unidades intencionales que aparecen como copertenecientes. Y así toda unidad de experiencia — unidad empírica de cosa, proceso, orden o relación — cons-

tituye una unidad fenoménica en que cada parte o aspecto señala a otro en determinado orden y enlace. Entre estos hechos se halla también el de señal en el cual un objeto o situación objetiva no sólo recuerda a otro y de esta suerte lo señala, sino que el uno da testimonio del otro y mueve a admitir que este otro también existe, por virtud de esa conexión palpable en que están dentro de la unidad formada por la asociación.

5. *Las expresiones como signos significativos.*

Además y aparte de los signos *indicativos* hay los signos *significativos* o *expresiones* que tomamos en sentido restringido. Todo *discurso* o parte de discurso — hablado, con propósito comunicativo o no — es una expresión. Excluímos los gestos y ademanes acompañantes involuntarios — por tanto, sin propósito comunicativo — y aun aquellos que, sin discurso concomitante, expresan y hacen comprender el estado anímico de una persona, pues, falta al sujeto el propósito comunicativo de presentar unos "pensamientos" y, en consecuencia, carecen propiamente de significación. Pueden ciertamente servir para que otro sepa algo de nuestros pensamientos y emociones internas, pero es porque los interpreta; no tienen significación precisa de signos verbales y sí sólo de señales indicativas.

6. *Las distinciones fenomenológicas e intencionales que pertenecen a las expresiones como tales.*

En toda expresión se distinguen 1º, la parte física, el signo sensible, oral o gráfico, y 2º, cierto conjunto de vivencias psíquicas, enlazadas por asociación a la expresión, que hacen de ésta una expresión de algo,

las cuales se designan como *sentido* o *significación* de la expresión. Pero, para los fines lógicos, no basta esta distinción, como veremos y ya se ha observado hace tiempo en los nombres. En éstos se ha distinguido lo que el nombre "notifica" (esas vivencias psíquicas) y lo que significa y asimismo lo que el nombre significa (el contenido de la representación nominal) y lo que nombra (el objeto de la representación). Pero estas distinciones son necesarias en todas las demás expresiones como también la distinción entre significación e intuición ilustrativa y, a veces evidenciativa. Sólo así delimitaremos el concepto de significación y llegaremos a la fundamental contraposición entre la función simbólica de la significación y su función cognoscitiva.

7. *Las expresiones en función comunicativa.*

La primera función de la expresión es la comunicativa. El signo sensible — oral o escrito — se torna comunicativo porque quien habla le presta con ciertos actos psíquicos un sentido que quiere comunicar al que escucha. Esta comunicación es posible porque el que escucha comprende la intención del que habla concibiéndole, no como simple emisor de sonidos, sino como una persona que *le habla*, que ejecuta con las voces ciertos actos de prestar sentido, actos que quiere notificarle o sentido que quiere comunicarle. Hablar y oír, notificar vivencias psíquicas y tomar nota de ellas en la audición, están en coordinación mutua.

Así, pues, primero las expresiones actúan como *señales* de los "pensamientos" del que habla, de las vivencias psíquicas que dan sentido. Esta función de las expresiones la llamamos *notificativa*. El contenido de la notificación son las vivencias psíquicas notificadas o expresadas. En estricto sentido, lo notificado son los *actos de dar sentido;* en sentido lato,

todos los que el oyente puede suponer en el que le habla.

Pero la comprensión de la notificación no es un saber conceptual sino que el oyente *percibe intuitivamente* al que habla como persona que expresa esto o aquello oyéndole contar, demostrar, dolerse, etc. Percibe la notificación del mismo modo que percibe la persona notificante; en el habla corriente decimos que "vemos" vivencias psíquicas de personas extrañas, que "vemos" su cólera, su dolor, etc., y esto puede admitirse si no limitamos el concepto de percepción a la percepción adecuada, a la intuición auténtica. Si el carácter esencial de la percepción consiste en suponer intuitivamente que aprehendemos algo como presente, entonces tomar nota de la notificación es una percepción de la misma. Pero hay que tener en cuenta una diferencia: el oyente percibe que el que habla exterioriza ciertas vivencias y percibe éstas, en el modo dicho, pero sólo externamente, no las "vive" como el que habla (eso sería ya la percepción adecuada, la verdadera intuición). La comprensión mutua exige cierta correlación de los dos actos psíquicos de notificar y tomar nota pero no su plena igualdad.

8. *Las expresiones en la vida solitaria del alma.*

Pero también las expresiones desempeñan gran papel en la vida solitaria del alma, donde, por tanto, carecen de función comunicativa sin perder por eso la significación que tenían en el discurso comunicativo. De aquí se desprende que la significación de la expresión no coincide con su función notificativa. Podría objetarse que también en este caso notificamos, que nos hablamos a nosotros mismos, sirviéndonos de las palabras como de signos y señales de nuestra propia vivencia psíquica. Indudablemente una vez hecha la distinción entre palabra

y sentido, aquélla resulta indiferente en sí y se limita a "apuntar", señalar al sentido. Pero en este caso el señalar no es aquel explicado antes, en que era condición que la señal fuera percibida por nosotros como *existente*, como ocurre con las palabras en el discurso comunicativo; en el solitario nos contentamos con palabras representadas, no reales; el signo verbal o escrito no existe aunque se cierna en la fantasía: lo que existe es la representación imaginativa del signo. Pero hay otra razón: en este caso la función de señalar o notificar la existencia de ciertos actos psíquicos no tiene por qué existir puesto que tales actos son vividos por nosotros en el mismo momento. Ciertamente que a veces nos hablamos a nosotros mismos, diciéndonos: "lo he hecho mal", por ejemplo, pero entonces no nos comunicamos nada sino que nos representamos como personas que hablan y comunican.

9. *Distinciones fenomenológicas entre el fenómeno físico expresivo, el acto de dar sentido y el acto de cumplir el sentido.*

Al decir que en la expresión hay, por una parte, la expresión misma y, por otra, lo que la expresión expresa como significación o sentido, estos últimos términos son equívocos. Desde el punto de vista de la mera descripción sería mejor decir que en el fenómeno concreto de la expresión hay, por una parte, el *fenómeno físico;* por otra, los actos que le dan *significación* (y en su caso *plenitud intuitiva*), en los cuales se constituye la referencia a una objetividad expresada. Toda expresión menta algo, se refiere a algo objetivo. Este algo puede estar presente actualmente, por virtud de intuiciones concomitantes, o puede estar representado en productos de la fantasía; en ambos casos la referencia a la objetividad

queda realizada. Pero en otros no se realiza, porque falta la intuición que da a la expresión fundamento y objeto; en este caso la expresión queda reducida a mera intención significativa, vacía hasta que ésta se puede realizar o *cumplir.*

Si, pues, tenemos en la expresión la intención significativa vacía y la llena de intuición, hemos de considerar que los actos *esenciales* a la expresión para que ésta lo sea son los *actos de dar sentido* o *intenciones significativas.* Por otra parte, tenemos los actos no esenciales (puesto que no siempre se dan con ella): los actos que *cumplen* (confirman, robustecen, ilustran) *el sentido* su intención significativa, y actualizan su referencia al objeto. A estos actos que se funden con los de dar sentido los llamaremos *cumplimiento significativo.* Cuando se realiza la referencia de la expresión a su objetividad únese la expresión con los actos de cumplimiento significativo; por tanto, no deberá decirse que la expresión expresa su significación (intención) sino que *el acto de dar cumplimiento aparece como el expresado por la expresión plena,* como cuando se dice que un enunciado expresa una percepción o una imaginación.

10. *Unidad fenomenológica de estos actos.*

Todos estos actos — fenómeno físico de la expresión por una parte e intención significativa (con cumplimiento significativo en su caso) por otra, no coinciden simplemente en la conciencia sino que forman una unidad íntimamente fundida, de carácter peculiar, en la cual, no obstante, cada parte tiene diferente valor. En efecto, vivimos tanto la representación verbal como el acto de dar sentido, pero mientras vivimos aquélla no estamos sumergidos en el acto de representar la palabra sino en el de llenar su sentido, vertiendo todo nuestro interés en el objeto de la

intención, nombrado por ella; la palabra señala a éste. Pero la simple desviación del interés desde un objeto de representación A hacia otro B, relacionado con aquél merced a alguna oculta coordinación psicológica, no basta para que A sea expresión de B. Lo que ocurre en el caso de la expresión es que la palabra —que como signo, por ejemplo impreso, es una percepción externa (o una representación intuitiva externa) como cualquiera otra— sigue dándosenos intuitivamente, apareciéndosenos, pero el carácter intencional de la vivencia cambia, porque nuestra intención se dirige a las cosas mentadas en el acto de dar sentido; es decir, la representación intuitiva en la cual se constituye el fenómeno verbal físico experimenta una modificación fenoménica esencial, constituyéndose un acto de significar que encuentra su sostén en el contenido intuitivo de la representación verbal, pero que es esencialmente distinto de la intención intuitiva dirigida a la palabra misma. Con este acto fúndense frecuentemente otros, los *cumplimientos*, cuyo objeto aparece como aquel objeto nombrado mediante la significación.

Con esta descripción queda bien clara la unidad fenomenológica de todos estos actos, entre los cuales la intención significativa es el elemento fenomenológico característico de la expresión.

11. *Las distinciones ideales: primero entre expresión y significación como unidades ideales.*

Hasta ahora hemos considerado la expresión como una vivencia concreta con sus dos factores: el fenómeno de la expresión y las vivencias de dar (y cumplir) el sentido. Pero ahora prescindimos de los actos y su relación real para atender a lo que está dado "en" ellos: la expresión misma, su sentido y la objetividad correspondiente y la relación ideal de sus objetos (y contenidos). Este carácter ideal de la

relación entre expresión y significación se revela en cuanto nos preguntamos por la significación de una expresión, por ejemplo, "residuo cuadrado". No entendemos entonces por expresión ese producto sonoro temporal sino la expresión *in specie*, "residuo cuadrado", idénticamente la misma, cualquiera que la pronuncie. Otro tanto puede decirse de la *significación* que es también idéntica, aunque sean distintas las vivencias de significación.

Otro ejemplo: cuando enuncio: *las tres alturas del triángulo se cortan en un punto*, lo digo porque juzgo así, pero nadie dirá que mi juzgar que he *notificado* es la *significación* de la proposición. Claro es que no podría haber enunciado la proposición si no hubiera juzgado, si no hubiera tenido esa vivencia que nace y muere. Claro es que podré repetir los actos de juicio que cada vez serán otros. Pero lo que dice el enunciado no nace ni muere ni varía, es siempre lo mismo, todas las veces que lo enuncie, yo u otro, y en cualesquiera momentos y circunstancias. Lo que se enuncia es siempre que "las tres alturas del triángulo se cortan en un punto", una y la misma verdad geométrica. Esto es la significación: no lo que el enunciado notifica que es mi juicio —hecho psicológico, acto real de juzgar— sino lo que dice (unidad ideal aprehendida intelectivamente).

Lo mismo acontece con todos los enunciados; aunque lo que dicen sea falso o imposible siempre distinguimos entre las efímeras vivencias del asentir y enunciar y el contenido ideal, la significación del enunciado.

Cuando falta la "posibilidad" o la "verdad" entonces la intención del enunciado no puede realizarse más que simbólicamente, carece éste de valor cognoscitivo, le falta significación verdadera o propia, tiene significación de intención, pero no significación de cumplimiento; mas todo enunciado —cumpla o no su intención en intuiciones correspondien-

tes — tiene su mención y en esta mención se constituye la significación.

Todo cuanto queda dicho respecto a los enunciados completos vale igualmente para las partes reales o posibles de un enunciado, tengan o no forma de proposición.

12. *Continuación. La objetividad expresada.*

"Lo que una expresión expresa" puede referirse a la notificación en cuanto damos expresión a nuestro juicio y puede referirse al contenido de nuestro juicio, ante todo a la significación. Pero todavía hay un tercer sentido que se refiere a la objetividad mentada en la significación y expresada por medio de ella. Toda expresión, en efecto,. no sólo dice algo sino que lo dice *acerca de algo*, se refiere a algún objeto. Hay, pues, que distinguir entre significación y objeto. La diferencia se aclara por ejemplos, principalmente por medio de los nombres. "El vencedor de Jena" y "el vencido de Waterloo" significan cosa distinta, pero ambos se refieren al mismo objeto: Napoleón. Triángulo equilátero y triángulo equiángulo tienen significación diferente y, sin embargo, la misma referencia objetiva. Al contrario, dos nombres con la misma significación pueden referirse a distinto objeto. Si digo "Bucéfalo es un caballo" y luego "ese penco es un caballo", la significación de la expresión "caballo" ha permanecido intacta, pero la referencia objetiva ha cambiado. *Uno* es nombre de idéntica significación siempre, pero los distintos "unos" de una cuenta, significando lo mismo, difieren en su referencia objetiva. Con los nombres propios, ya de objetos individuales o genéricos, pasa otra cosa. Una palabra como "Sócrates" no puede nombrar distinto objeto, como no se torne equívoca.

Lo mismo puede decirse de las proposiciones, aun-

que la cuestión del objeto a que se refiere ofrece dificultades. En las proposiciones enunciativas de la forma "S es P" se considera que el objeto del enunciado es el objeto S que hace de sujeto, pero también puede considerarse como objeto toda la situación objetiva y distinguir entre ella y la significación del enunciado. Así, podemos decir "*a* es mayor que *b*" y "*b* es menor que *a*", dos proposiciones que dicen cosas distintas, pero expresan la misma situación objetiva. En ellas una misma situación objetiva ha sido concebida y enunciada predicativamente de dos maneras distintas.

13. *La conexión entre la significación y la referencia objetiva.*

Pero sería un error creer que en el acto de dar sentido hay *dos aspectos* distintos, uno de los cuales daría a la expresión su significación y otro le conferiría la dirección objetiva. No es así; ambos aspectos están en tal conexión que hablar de ellos es sólo una manera de decir, que no debe tomarse al pie de la letra. No hay dos aspectos sino que una expresión adquiere referencia objetiva sólo porque significa, designa (nombra) el objeto mediante su significación. El acto de significación es el modo de mentar el objeto en cuestión, sólo que este modo, y, por tanto, la significación misma, puede cambiar permaneciendo idéntico el objeto a que se refiere. Una misma intuición — y, por tanto, un mismo objeto — pueden dar cumplimiento a diferentes expresiones en cuanto que puede ser aprehendida categorialmente en diferentes modos. Por otra parte si a *una* significación corresponde toda una *extensión* de objetos entonces es que en su propia esencia está el ser *indeterminada;* esto es, admitir toda una esfera de posible cumplimiento.

14. *El contenido como objeto, como sentido impletivo y como sentido o significación pura y simple.*

En toda expresión hay, pues, tres cosas: algo notificado (mi juzgar), lo que digo (significación) y algo nombrado, el objeto del que digo algo. Ya hemos visto que no es esencial a la expresión que exista actualmente dada la objetividad a que se refiere la significación y que cumple la intención significativa. Pero cuando la referencia al objeto está realizada pueden señalarse como expresadas dos cosas más: el *objeto mismo* mentado de una u otra manera y el *sentido impletivo* (llamando así al que cumple o llena la intención significativa de la expresión) que es el correlato ideal en el acto del cumplimiento significativo, en que la objetividad mentada se nos pone delante intuitivamente como siendo en efecto la objetividad mentada; es decir, que el objeto nos es dado en él de la misma manera que la significación lo mienta. En un enunciado de percepción, por ejemplo, distinguimos el objeto a que se refiere y lo que el enunciado significa, que puede ser aprehendido exactamente por el oyente aun en el caso de que no perciba nada. Esto es el *contenido intencional.* La misma distinción hemos de hacer en el acto de cumplimiento; cuando éste se lleva a cabo, cuando se realiza la referencia objetiva, distinguimos el objeto percibido al que se refería la significación y en el que ésta se cumple y lo que la percepción tiene de conforme con la significación; es decir, el *contenido impletivo*, que cumple la significación. En la unidad de cumplimiento coincide este contenido impletivo con el contenido intencional, de modo que en la vivencia de esa unidad de coincidencia el objeto de la intención, estando "dado" al mismo tiempo, no está como duplicado ante nosotros sino como *uno.*

Así, pues, en el "contenido expresado" por una expresión, hay el contenido *subjetivo* y el *objetivo* y en este último: el contenido como *sentido intencional* o *significación pura y simple*, el contenido como *sentido impletivo* y el contenido como *objeto*.

15. *Los equívocos que, en relación con estas distinciones, se producen al hablar de significación y falta de significación.*

La aplicación de los mismos términos "sentido" y "significación" tanto al contenido de la intención significativa como al del cumplimiento significativo origina un equívoco, ya que, como hemos visto, los actos en que se constituyen uno y otro no son los mismos.

Debemos, pues, explicar los equívocos que existen en los términos "significación" y "sentido" y también "sin sentido", "sin significación" mediante la separación de los conceptos confundidos.

1º El concepto de expresión implica, como hemos visto, tener una significación. Una expresión sin significación no es tal expresión; a lo más, pretende o parece serlo: tales los sonidos articulados que suenan a palabras como "abracadabra" o complejos de expresiones sin significación unitaria que parecen tenerla como "verde lo casa".

2º En la significación se constituye la referencia al objeto. Una expresión ha de referirse al objeto, exista o no, sea ficticio o imposible. Pero esto no quiere decir que sólo tiene *significación* cuando existe el objeto correspondiente y no la tiene cuando el objeto no existe.

3º Si la significación se identifica con la objetividad expresada, resultan sin significación nombres como "montaña áurea". Pero en general se distingue entre expresiones "sin objeto" (como esta últi-

ma expresión) y "sin sentido" o sea las contradictorias o cargadas de incompatibilidades evidentes, por ejemplo "cuadrado redondo". Aparte de que hay expresiones, no inmediatas, sino mediatamente absurdas que para probar que son *a priori* sin objeto tienen los matemáticos que proceder a demostraciones indirectas y detalladas, se puede objetar, como hace Marty, que si esas palabras no tienen sentido no podríamos comprender la pregunta de si existe el "cuadrado redondo" y negarla, de modo que aun para rechazarla tenemos que representarnos de uno u otro modo esa materia contradictoria. Los que piensan aquello es que han confundido la falta de sentido con la *imposibilidad a priori de un sentido impletivo.* Imposibilidad ideal — no de los actos — que aprehendemos porque vivimos la incompatibilidad de las significaciones parciales en la unidad intencional de cumplimiento.

4º Cuando la expresión ejerce una función actual de conocimiento; es decir, cuando su intención significativa se cumple con intuición y el acto de la intención coincide con el de cumplimiento, parece que la expresión adquiere su significación por virtud de este último. Así, por la confusión entre la significación y la intuición impletiva se considera que las expresiones sólo tienen significación cuando se cumplen total o parcialmente, propia o impropiamente, negándosela a las expresiones absurdas.

16. *Continuación. Significación y connotación.*

Para Stuart Mill la esencia de la significación de los nombres está en la connotación. Llama *connotativos* a los nombres que designan un sujeto y contienen un atributo suyo; *no connotativos* a los que designan un sujeto sin añadir un atributo que le convenga, como los nombres propios y también los nombres de los atributos, por ejemplo "blanco". A su

juicio, el nombre propio sólo es un signo sin significación que asociamos con la representación del objeto para que tan pronto percibamos el signo *pensemos* en el objeto. Si señalamos a un individuo diciendo "ése es Pérez" o una ciudad diciendo "eso es París" no comunicamos ningún conocimiento acerca de Pérez o París, sino tan sólo que ése es su nombre. Pero si decimos "la ciudad de mármol" suministramos al oyente un conocimiento acaso nuevo para él. Los nombres connotativos, como el último, son signos con significación de modo que la connotación es lo que constituye su significación, mientras que los no connotativos carecen de sentido.

Mill confunde aquí cosas distintas. Cierto es que el nombre actúa como señal, puesto que al oírlo nos suscita la representación correspondiente. Pero esa función notificativa no es la única sino que el nombre la tiene *también* junto a la significativa y como auxiliar de ésta. El nombre no dirige nuestro interés hacia la representación sino hacia el *objeto* representado como siendo el *mentado*, por tanto el *nombrado*, y lo coloca ante nosotros. De otro modo, el nombre propio no podría ser elemento de expresiones más complejas como proposiciones, enunciados, etc. Pero con referencia al *objeto*, el nombre no es ningún signo desde el momento que, como hemos visto, es esencial al signo que el objeto exista mientras que el objeto nombrado no necesita valer como existente, como también vimos.

Ciertamente que existe diferencia entre los nombres que nos proporcionan conocimiento del objeto y los que no; y una diferencia equivalente entre los nombres connotativos y los no connotativos, que en realidad es la misma que entre los que nombran directamente su cosa (no atributivos) y los que la nombran por medio de un atributo suyo (atributivos). Pero esta diferencia se produce ya dentro de la especie "expresión", como variedades suyas, así como la diferencia entre significación atributiva y la

no atributiva se produce ya dentro de la especie "significación". Tampoco es igual —aunque sí afín— la diferencia entre lo que un hombre *señala* y lo que *connota* con la diferencia entre lo que *nombra* y lo que *significa.*

Todas estas distinciones no son puramente "gramaticales"; ya veremos su importancia al mostrar que sin ellas no es posible una elaboración verdadera de los conceptos de representación y juicio en sentido lógico.

CAPÍTULO II

CARACTERIZACIÓN DE LOS ACTOS QUE CONFIEREN SIGNIFICACIÓN

17. *Las imágenes ilustrativas de la fantasía como supuestas significaciones.*

HEMOS VISTO que la expresión tiene significación sin que se halle en función de conocimiento; es decir, sin referencia a intuiciones que la hagan sensible. Pero cierta concepción considera que lo que hace la expresión provista de significación viva es despertar ciertas imágenes de la fantasía con ella coordinadas. Según esto, entender una expresión sería encontrar en uno mismo las imágenes de la fantasía a ella correspondientes. Si faltan, la expresión es "sin sentido". Ellas son tomadas frecuentemente por las significaciones de las palabras. Es cierto que en muchos casos acompañan a la expresión verbal representaciones imaginativas en relación próxima o remota con su significación. Pero es patente que en otros hay comprensión sin tales representaciones concomitantes o que, existiendo, cambian mucho,

mientras la significación sigue siendo la misma o que están en relación muy lejana con ella o que el provocarlas cuesta trabajo o incluso no se logra. Tomemos como ejemplo la frase "toda ecuación algebraica de grado impar tiene por lo menos una raíz real" y observemos lo que encontramos más allá de las palabras comprendidas. Lo que encuentro en mí es un libro abierto. Luego el símbolo de una función algebraica y en la palabra raíz el símbolo $\sqrt{}$. Pero entendiendo perfectamente la frase no encuentro vestigio de fantasías concomitantes que puedan pertenecer a los objetos representados. Lo mismo ocurre con todas las proposiciones de las ciencias abstractas, lo mismo al querer representarnos sensiblemente términos como "cultura", "religión", "cálculo diferencial", etc., pero también lo mismo respecto a nombres de objetos individuales, personas, ciudades, paisajes, etc. Existirá la aptitud para hacernos presente intuitivamente el objeto, pero en el momento no se realiza.

18. *Continuación. Argumentos y réplicas.*

Acaso se diga que la imagen interior aparece para desaparecer al punto, pero contesto que, aun desaparecida la imagen, persiste la comprensión de la expresión, su sentido pleno y vivo, y, por tanto, éste no reside en la imagen. Se replicará que la imagen de la fantasía no se ha hecho notable, pero que existe y por eso persiste la comprensión, mas ¿cómo si no es notable la imagen — la representación imaginativa completa, concreta — puede ser notable y aun muy notable la comprensión — un momento abstracto de esa vivencia — puesto que aquélla es la que constituye el sentido de la expresión? Aún más: cuando se trata de significaciones absurdas no es que la imagen no sea notable sino que no puede existir en absoluto.

Podrá decirse que en cierto modo nos representamos sensiblemente absurdos como rectas cerradas, triángulos cuyos ángulos suman más o menos de dos rectos y hasta en libros de metageometría vemos dibujos de estos objetos, pero nadie dirá que son verdaderas representaciones intuitivas de aquellos conceptos y depositarios de las significaciones. Pero aun sin acudir a expresiones absurdas, veamos el ejemplo del "polígono de mil lados". Podemos pensarlo, lo pensamos, pero sólo imaginamos un polígono de "muchos" lados. No tenemos en todos estos casos la imagen verdaderamente adecuada de la cosa mentada sino una imagen grosera o parcial de lo pensado. Lo mismo ocurre con todos los conceptos geométricos: imaginamos o dibujamos un trazo y decimos o pensamos que es una recta. Pero ese trazo no ofrece un ejemplo real del objeto intencional — recta en el puro concepto geométrico — sino un ejemplo de figuras sensibles pertenecientes a la especie sensible que constituye exclusivamente el punto de partida para los procesos intelectivos de las "idealizaciones" geométricas. Las imágenes fluctuantes funcionan, en modo fenomenológicamente aprehensible y describible, como meros auxiliares de la comprensión y no como significaciones o depositarios de las significaciones.

Tal vez se diga que incurro en el nominalismo extremo de identificar la palabra y el pensamiento e incluso que es absurdo que un símbolo, una palabra, una frase pueda ser comprendida si sólo existe intuitivamente el cuerpo sensible, sin espíritu. Pero (véase sobre todo § 10) no hacemos tal identificación; no creemos que cuando comprendemos símbolos sin imágenes concomitantes, existe el símbolo sólo; hay además la comprensión que da a la expresión luz, significación, referencia objetiva.

19. *Comprensión sin intuición.*

Así, pues, una expresión puede ser comprendida sin intuición ilustrativa acompañante. Pero para los que ponen en esta intuición el momento de la significación, el hecho del pensamiento puramente simbólico es un enigma inexplicable. Para ellos hablar sin intuición sería hablar "sin sentido". Mas un verdadero hablar sin sentido sería como el rumor de una máquina nada más. A veces se dice que alguien habla "sin sentido", "sin juicio", pero con esto no se quiere decir que no emite ningún juicio sino que el juicio no nace de una reflexión propia inteligente. Pero ni este caso ni otros semejantes tienen nada que ver con los que tenemos que explicar, como la frase citada antes: "Toda ecuación de grado impar, etc." que comprendemos perfectamente aunque no hay intuición. También se dicen "sin sentido" las expresiones absurdas (contrasentidos), pero éstas se constituyen en el sentido: si no las comprendiéramos no discerniríamos que eran absurdas.

Pero entonces, ya sin otra solución, aquéllos recurren a la hipótesis de intuiciones inconscientes, no notadas, que tampoco ayuda mucho como se ve en que aún en la mayoría de los casos en que existe y es notada, la intuición no es adecuada a la intención significativa. En cambio, en nuestra concepción no hay dificultades, pues no ponemos el carácter de la significación en la intuición; si ésta falta queda todavía el acto en que el significar se ejecuta, que es el mismo cuando hay y cuando no hay intuición.

20. *El pensar sin intuición y la "función sustitutiva" de los signos.*

Es un hecho indiscutible que en amplios dominios del pensamiento, incluso en el rigurosamente científico podemos juzgar, reflexionar y refutar sobre la base de representaciones "meramente simbólicas", sin que las imágenes intuitivas jueguen mucho o ningún papel. Debemos advertir que no se trata de la "función sustitutiva de los signos" en que éstos sustituyen y se subrogan a los conceptos, como ocurre en el llamado "pensar simbólico matemático" en que, por virtud de esa subrogación, la teoría, combinación, transformación, etc., de los signos puede reemplazar a lo que de otro modo habría que hacer con los conceptos.

En el pensar simbólico (pensar sin intuición), el interés mental no se dirige a los signos mismos ni siquiera sustitutivamente sino que más bien ha de decirse que vivimos por entero en la conciencia de la significación —y de la comprensión— que no falta nunca aunque falte toda intuición concomitante. La significación de la expresión que funciona de modo puramente simbólico reside en el carácter intencional o de acto que distingue la aprehensión comprensiva del signo verbal de la aprehensión de un signo sin sentido.

21. *Dificultades referentes a la necesidad de retrotraerse a la intuición correspondiente para aclarar las significaciones y conocer las verdades en ellas fundadas.*

Pero si es así se preguntará ¿cómo para fijar diferencias de significación, anular por modo evidente los equívocos y reprimir las vacilaciones de la intención significativa recurrimos a la intuición? Ciertamente que para elevar a "clara conciencia" el sentido de una expresión (el contenido de un concepto) hace falta acudir a una intuición correspondiente en la cual se aprehende lo que propiamente "está mentado" en la expresión. Incluso la expresión simbólica mienta algo y este algo es la cosa que después aclara la intuición. De otro modo, como el acto significativo, al acto de mentar el objeto es al que nos limitamos en la conversación corriente; si el significar necesitase la intuición habría que decir que lo que vivimos en la mayor parte de nuestro hablar y leer es mera percepción o imaginación de complejos acústicos u ópticos. Que mentemos siempre algo, no quita para que muchas veces las intenciones significativas no se separen claramente unas de otras y sean difíciles e inseguras las identificaciones que necesitamos para los fines del juicio. En este caso cuando las significaciones fluctúan, la intuición es el medio de aclarar el sentido de la expresión, pero no es ese sentido.

Se podría preguntar también: ¿cómo es que para tener intelección de los conocimientos fundados puramente en los conceptos — es decir, que brotan del mero análisis de las significaciones — hemos de emplear la intuición correspondiente? Empecemos por decir que todo conocer — en su sentido riguroso — supone siempre significaciones intuitivamente cum-

plidas. Por eso, al hablar de *conocimientos* que "brotan del mero análisis de las significaciones" mentamos cosa distinta de lo que parece. Mentamos conocimientos para cuya evidencia sólo hace falta representar la "esencia conceptual" en la cual las significaciones universales de las palabras hallan perfecto cumplimiento, de suerte que esas "esencias" no son otra cosa que el sentido impletivo — que hemos dejado bien diferenciado de la significación pura y simple — el cual "es dado" en cuanto que las significaciones de las palabras (sus intenciones significativas) terminan en representaciones correspondientes, intuitivas, y en ciertas elaboraciones y formas mentales de las mismas. Por tanto, ese análisis no se refiere a las intenciones significativas vacías sino a las objetividades y formas que les ofrecen cumplimiento.

Con esto nos acercamos a análisis fenomenológicos que evidencian las relaciones apriorísticas entre la significación y el conocimiento (o entre la significación y la intuición aclaratoria) que limitarán con toda claridad nuestro concepto de la significación distinguiéndola del sentido impletivo y nos dirán lo que significa ese cumplimiento.

22. *Los diferentes caracteres de la comprensión y la "cualidad de conocido".*

El carácter de los actos que confieren significación es distinto aun cuando las intenciones significativas no lleguen a hacerse intuitivas, puesto que, de otro modo la única diferencia residiría en los meros signos verbales, cosa que no puede admitirse, como demuestran las expresiones equívocas en las cuales, permaneciendo idéntico el signo nos damos cuenta del súbito cambio de significación, sin necesidad de intuiciones concomitantes. La evidente diferencia descriptiva no puede referirse al signo, que es el mismo, sino al

carácter del acto. También en otros casos cambia la palabra, persistiendo la significación, y los diferentes signos nos producen inmediatamente la impresión de ser "lo mismo".

Estos ejemplos nos hacen rechazar la idea de que el carácter de la comprensión es el "carácter de conocido" (Riehl) o la "cualidad de conocido" (Hoffding) como se ve en que de niños aprendemos poesías que recitamos sin comprensión y sólo más tarde, ya conocidas, las comprendemos. Entonces al "carácter de conocido" se agrega el "carácter de comprendido" que, sin alterar el contenido sensible, le presta un nuevo carácter psíquico. Todo esto nos evidencia la peculiaridad del carácter de comprensión.

23. *La apercepción en la expresión y la apercepción en las representaciones intuitivas.*

En cuanto que todo aprehender es, en cierto sentido, un comprender, un interpretar, la aprehensión comprensiva, por la cual un signo se nos hace significativo, tiene cierta afinidad con las aprehensiones objetivadoras en que merced a las sensaciones vividas se constituye la representación intuitiva (percepción, imaginación, reproducción, etc.) de un objeto. Pero la estructura fenomenológica de una y otra aprehensión es muy distinta. Para darnos cuenta de la diferencia supongamos una conciencia anterior a toda experiencia. Esta conciencia puede *sentir* como nosotros, pero no percibe árboles ni cosas etc., es decir, para ella las sensaciones no *significan* nada, no valen como signos de las propiedades de las cosas; vive las sensaciones, mas no las *interpreta*. Aquí se habla de signos y significaciones como en las expresiones. Pero veamos la diferencia. No ocurre que, cuando ya se constituye la experiencia, la conciencia se fija primero en las sensaciones, luego las

convierte en *objeto* de una percepción y, por último, somete éste a una interpretación. No; las sensaciones no son en la representación intuitiva ingenua *objetos* de representación — como lo son en la reflexión psicológica — sino *componentes* de la vivencia de representación, partes de su contenido descriptivo. El objeto percibido aparece, porque la representación perceptiva tiene cierto carácter de aprehensión, de mención, pero ni ella aparece ni tampoco el acto en que se constituye. Por otra parte, como enseña el análisis fenomenológico, el contenido de la sensación proporciona un material análogo para la construcción del contenido del objeto representado, como los colores, las extensiones, las intensidades.

En cambio en el caso más sencillo de una expresión: la expresión sin intuición aclaratoria, la primera aprehensión nos presenta el *simple signo* como objeto físico (sonido verbal, signo escrito), pero ésta funda otra segunda aprehensión que ya rebasa el material sensible vivido y no toma de éste, como en el caso anterior, el material constructivo para la objetividad *ahora* mentada y completamente nueva. No lo puede tomar porque no es análogo, y el objeto mentado no está presente en la sensación. Así, pues, el significar supone como fundamento un acto de representación intuitiva en que se constituye la expresión como objeto físico y es después merced al segundo acto, fundado en el primero, cuando se convierte en expresión. Hay, pues, dos actos de distinto carácter y dos objetos, el simple signo y el objeto mentado en la expresión. Lo mismo puede decirse cuando a la expresión se entreteje la intuición *correspondiente*. Si una y la misma expresión se usa con pleno sentido, una vez sin intuición, otra con ella, el manantial de su significación no puede brotar de distintos actos. No hay otra diferencia sino que la objetividad mentada es también la intuída.

Un análisis más fino de la situación, sobre todo

respecto a la función de las representaciones que hacen intuitiva la significación, se encontrará en la Investigación VI.

CAPÍTULO III

LA VACILACIÓN DE LAS SIGNIFICACIONES VERBALES Y LA IDEALIDAD DE LA UNIDAD SIGNIFICATIVA

24. *Introducción.*

La distinción entre el significar como acto y la significación misma, es decir, entre la multiplicidad de actos posibles y la unidad ideal, y las demás con ella relacionadas —contenido subjetivo y objetivo, significación y nominación— son claras en innumerables casos como ocurre en una teoría científica bien expuesta. Pero hay otros casos más confusos que pueden mezclar de nuevo las distinciones conseguidas. Tales son las expresiones de significación vacilante, las ocasionales y vagas por esencia. En este capítulo tratamos de resolver las dificultades que presentan estas expresiones distinguiendo entre los actos vacilantes del significar y las significaciones ideales unitarias entre las cuales vacilan.

25. *Relaciones de coincidencia entre los contenidos de la notificación y de la nominación.*

Las expresiones pueden referirse no sólo a objetos sino a las vivencias psíquicas presentes del que habla. Si digo "ruego que me den un vaso de agua", esta frase *notifica* un deseo mío, pero a la vez este deseo

es el objeto del enunciado. Hay coincidencia entre lo notificado y lo nombrado, coincidencia parcial porque la notificación es más amplia, ya que a ella pertenece el juicio expresado en las palabras "ruego, etc.". Las proposiciones interrogativas, optativas, imperativas, son de esta clase; también las de la forma "yo juzgo", "soy de opinión", "presumo", etc. En cambio, en las proposiciones enunciativas referentes a cosas exteriores, a vivencias psíquicas propias pero pretéritas, a relaciones matemáticas, *el contenido nombrado y el notificado son distintos.* Cuando digo $2 \times 2 = 4$, lo que notifico es "yo juzgo que $2 \times 2 = 4$ es válido", pero lo nombrado es la situación objetiva $2 \times 2 = 4$, independiente de mi juzgar. Tan distintas son, en estos casos, ambas proposiciones, la notificación y la nominación (situación objetiva nombrada), que una, por ejemplo, "yo juzgo que la tierra es cuadrada" puede ser verdad, porque, en efecto, lo juzgo y en cambio la otra "la tierra es cuadrada" es falsa.

26. *Expresiones esencialmente ocasionales y expresiones objetivas.*

Las expresiones en que lo nombrado es el mismo contenido momentáneo de la notificación (las primeras en el parágrafo anterior) pertenecen al grupo de las que cambian en cada caso. Sin embargo, no son equívocas. Las palabras "te deseo felicidad" pueden servir a muchas distintas personas para expresar deseos del "mismo" contenido. Pero aunque se desea "lo mismo", el sentido de esta proposición es distinto, porque incluye la representación de las personas enfrentadas, que en cada caso son diferentes. Esta multivocidad es distinta a la de la palabra *gato*, unas veces especie animal, otras aparato para levantar grandes masas. Expresiones como éstas son las que llamamos equívocas, pero en ellas la multivocidad

no menoscaba la unidad ideal de cada una de las distintas significaciones. *Gato* como aparato es siempre lo mismo, y distinto de "gato" como animal. Además la duplicidad podría ser eliminada del idioma por una convención. Pero aquellas otras multivocidades en que las significaciones cambian con las personas y sus vivencias, son multivocidades esenciales, no podrían ser eliminadas de este modo.

Para mayor claridad distinguimos entre *expresiones esencialmente subjetivas y ocasionales* y *expresiones objetivas*. Expresión *objetiva* es la que liga su significación tan sólo mediante su contenido vocal aparente y, por tanto, su comprensión no necesita tener en cuenta la persona que se manifiesta ni las circunstancias (otras personas, lugar, tiempo, etc.). Puede ser equívoca como en el ejemplo del *gato*, dependiendo de la dirección del pensamiento del oyente, de la secuencia del discurso, el que despierte y signifique efectivamente una de esas significaciones.

Una expresión es *esencialmente subjetiva y ocasional* cuando le pertenece un grupo conceptualmente unitario de posibles significaciones de tal suerte que cobra una determinada significación — entre todas las posibles — por la ocasión y por la persona que habla y su situación.

Expresiones objetivas son todas las de las expresiones teoréticas, por ejemplo. Las matemáticas, en cuya significación no influyen las circunstancias y ni siquiera necesitamos pensar en una persona que habla. Pero las expresiones de la vida corriente y aun aquellas en que el científico expresa su propia actividad mental, sus esfuerzos, sus convicciones provisionales, pertenecen a la otra clase.

Toda expresión que contenga un *pronombre personal* carece de sentido objetivo. "Yo" nombra y significa en cada caso una persona distinta, pero sabemos que es una palabra con la cual el que habla se designa a sí mismo. Así, pues, la función significativa *general* de la palabra "yo" consiste en de-

signar al que habla, pero lo que *en cada caso* significa sólo pueden darlo a entender el discurso viviente y sus circunstancias intuitivas. Pero esta palabra "yo" no es un equívoco, en que una significación excluye a la otra, sino que en realidad en ella se superponen dos significaciones: una de ellas que llamaremos indicativa que se refiere a la función general de designar al que habla, la cual favorece la otra, la representación singular, y da a conocer su objeto en el modo de la subsunción como lo mentado *hic et nunc;* a esta segunda significación la llamamos *indicada* (véase aclaraciones en la Investigación VI). Estas dos significaciones no se excluyen sino que van juntas y la una lleva a la otra.

Lo mismo puede decirse para los pronombres demostrativos. La palabra "esto" carece de significación propia y sólo es comprendida en cuanto que suscita el concepto de función señalativa de remitir al oyente a algo que está en su esfera de intuición o pensamiento. Pero su significación plena y real sólo puede desenvolverse sobre la base de la representación efectiva de aquello a que objetivamente se refiere.

También son expresiones esencialmente ocasionales todas las determinaciones referidas al sujeto: aquí, allí, arriba, abajo, ahora, ayer, mañana, después, etc. Por una parte la significación de "aquí" es una significación conceptual general (todo el mundo puede decir "aquí"), pero a esta generalidad se adhiere la representación directa del lugar, distinto en cada caso.

Este carácter esencialmente ocasional se transfiere a todas las expresiones que contienen como partes esas y otras representaciones semejantes, en las cuales el que habla expresa algo que se refiere a él mismo o está pensado con referencia a él mismo (percepciones, convicciones, dudas, deseos, esperanzas, temores, etc.). También tienen este carácter las expresiones con *artículo determinante;* por ejemplo,

cuando los alemanes hablamos de "*el* emperador", hablamos del nuestro, cuando por la noche pedimos "*la* lámpara" cada cual menta la suya.

De este modo en las expresiones esencialmente ocasionales se mantiene la unidad idéntica de la significación, aunque las significaciones cambian con las personas y sus vivencias.

27. *Otras especies de significaciones vacilantes.*

La vacilación de las expresiones esencialmente ocasionales está aumentada muchas veces porque no expresan por completo lo que el que habla quiere decir. Hay más formas de multivocidad que exigen otras distinciones que se cruzan con la anterior — entre expresiones completas e incompletas (entimemáticas), de función normal y función anómala, exactas y vagas. Las expresiones impersonales del habla corriente, aparentemente fijas y objetivas, son en realidad subjetivas y vacilantes. Si decimos "hay pasteles" o "llueve" no queremos decir que en general hay pasteles y llueve, sino que los hay o está lloviendo aquí y ahora. Lo que falta a la expresión no sólo está callado sino que no está expresamente pensado y, sin embargo, pertenece a lo mentado. Para completar la expresión tendríamos que añadir complementos — aquí, ahora, etc. — que dan lugar a expresiones esencialmente ocasionales características como las del parágrafo anterior. Otras expresiones están tan abreviadas que, sin el apoyo suministrado a la comprensión por las circunstancias ocasionales, la situación objetiva en que se hallan los interlocutores, no podrían expresar un pensamiento concluso, por ejemplo: ¡Fuera! ¡Usted! ¡Hombre!

Otra distinción es la de expresiones *exactas* y *vagas*. Exactas son las que entran como elementos en las teorías y leyes puras. Vagas las de la vida corriente como "árbol" y "arbusto", "animal" y "plan-

ta" que no poseen un contenido idéntico en todos los casos de su aplicación sino que orientan su significación según ejemplos típicos, pero sólo parcialmente concebidos con claridad y determinación. En relación con la vaguedad de estas expresiones está la de las que designan géneros y especies relativamente simples de determinaciones que se fundan continuamente unas en otras, como las espaciales, temporales, cualitativas e intensivas. Dentro de ciertos límites y distancias podemos emplearlas con seguridad cuando lo típico se puede identificar y diferenciar con evidencia de otras determinaciones remotas, por ejemplo, en el caso de "rojo vivo" y "negro azabache", en el de "adagio" y "presto". Pero estas esferas están vagamente delimitadas, rebosan sobre las esferas del género circundante y condicionan otras esferas de tránsito en que la aplicación es vacilante e insegura; por ejemplo, los grados contiguos del rojo.

28. *La vacilación de las significaciones como vacilantes del significar.*

Hemos hecho la distinción entre expresiones subjetivas y ocasionales y expresiones objetivas y firmes, y hemos incluído en esta última casilla tan sólo las expresiones exactas, dejando las esencialmente ocasionales en la otra. Pero ¿quiere esto decir que, no sólo las expresiones, sino también las significaciones son unas objetivas y firmes y otras subjetivas y variables, que unas significaciones representan unidades ideales no afectadas por el curso del representar y pensar subjetivo y que otras son acontecimientos efímeros y que, por tanto, no se puede sostener nuestra concepción de las significaciones como unidades ideales (y, por tanto, firmes) o tenemos que limitar su generalidad ciñéndola exclusivamente a cierta clase de ellas?

Contestamos: no. El contenido que en un caso

determinado mienta la expresión subjetiva, aunque orienta su significación según la ocasión, es una significación idealmente unitaria, exactamente como el contenido de una expresión fija. Prueba de ello es que *idealmente* hablando toda expresión subjetiva, si se mantiene idéntica la intención significativa que de momento le conviene, puede ser sustituída por expresiones objetivas. Esto quiere decir en el fondo que la *razón objetiva no conoce límites.* Todo lo que es tiene sus propiedades y relaciones determinadas fijamente en sí; un ser real exterior tiene su extensión y posición fijamente determinadas en el espacio y el tiempo, sus modos fijamente determinados de permanencia y variación; por tanto, debe poderse determinar objetivamente y lo que se puede determinar objetivamente ha de poderse expresar — hablando *idealmente* — en significaciones verbales fijamente determinadas, en enunciados en sí, fijos y unívocos. Para poderlos enunciar realmente siempre, hace falta el necesario número de *signos verbales* bien diferenciados, el correspondiente número de *expresiones* exactamente significativas, la aptitud para formar estas expresiones y para identificarlas o diferenciarlas con evidencia respecto a esas sus significaciones. Pero que éste sea un ideal muy remoto y acaso inalcanzable no implica que exista una diferencia esencial entre unas u otras significaciones. Las significaciones efectivas de las palabras vacilan, cambian determinadas en parte por la ocasión. Pero aquí tenemos que volver a nuestra distinción esencial entre los actos subjetivos y los contenidos ideales de éstos, para decir que, bien mirado, la vacilación de las significaciones es en realidad una *vacilación del significar.* Las significaciones como unidades ideales, no cambian, son siempre lo que son; los que vacilan son los actos subjetivos que dan significación a las expresiones. Son esos actos los que al dar significación efectiva a las expresiones vacilan entre aquellas unidades ideales.

29. *La lógica pura y las significaciones ideales.*

La lógica pura, cuando trata de conceptos, juicios y raciocinios, se ocupa exclusivamente de esas unidades *ideales* que hemos llamado *significaciones* que nos hemos esforzado en dejar reducidas a su esencia ideal libertándola de los lazos psicológicos y gramaticales que la envuelven u oscurecen.

La lógica es la ciencia nomológica del pensar científico, considerado puramente en su contenido y nexo teoréticos y como ese contenido no es más que el contenido significativo de sus enunciados teoréticos, independiente de la persona que juzga y de la ocasión, y la teoría debe su validez objetiva a la acomodación legal ideal de su unidad, como unidad significativa, a la objetividad significada; como la unidad teorética es, en esencia, unidad de significación y la lógica la ciencia de la unidad teorética en general, es evidente que la lógica ha de ser la ciencia de las significaciones como tales y sus especies y diferencias esenciales así como de las leyes en ellas fundadas puramente. A esas diferencias esenciales pertenecen las diferencias entre significaciones objetivas y sin objeto, verdaderas y falsas, y a esas leyes las puras "leyes del pensamiento" que expresan la conexión *a priori* entre la forma categorial de las significaciones y su objetividad o verdad.

Después de las investigaciones expuestas en los "Prolegómenos" de esta obra ya no hay modo de que nos engañe esa concepción que opera con términos psicológicos o interpretables psicológicamente como representación, juicio, afirmación, negación, etc. La teoría sistemática de una ciencia no habla para nada de representación, juicios u otros actos psíquicos. El investigador define, sin duda expresiones (fuerza viva, masa, integral, seno, coseno), pero se refiere sólo a la *significación objetiva* de esas

expresiones, pone con las expresiones un signo a "conceptos" claros y determinados. Lo que le interesa no es el acto de comprensión sino el concepto, unidad ideal de significación. Después con esos conceptos establece proposiciones; en ellas afirma y juzga pero no habla del *juzgar* suyo o de otro sino de la correspondiente *situación* objetiva. Con las proposiciones a su vez hace raciocinios, pero éstos no son los actos de raciocinar sino las *significaciones* idénticas de ciertos enunciados complejos. La relación de fundamento a consecuencia —que es la forma del raciocinio— no es una conexión empírico-psicológica de vivencias de juicio sino una relación ideal entre proposiciones, es decir, entre significaciones de enunciados. El investigador de la naturaleza vive en sí actos subjetivos, pero lo que unitariamente piensa y une son conceptos y proposiciones con sus referencias objetivas.

Por tanto, la significación es necesariamente el objeto general de la investigación de la ciencia que trata de la esencia de la ciencia. En realidad todo lo lógico cae bajo las categorías correlativamente conexionadas de *significación* y *objeto*. Hablamos en plural de *categorías lógicas*, mas éstas no son más que especies diferenciables *a priori* dentro del género *significación* o formas correlativas de la *objetividad como tal, aprehendida categorialmente*. Sobre estas categorías fúndanse, por una parte, las leyes en que dejando de lado el cumplimiento de la intención significativa, es decir, la posible función cognoscitiva de las significaciones, se refieren a la complicación de las significaciones en nuevas significaciones y (véase Investigaciones IV) las leyes *lógicas* referentes a la objetividad y falta de objeto, verdad y falsedad, congruencia y contrasentido de las significaciones, determinados por la mera forma categorial de las significaciones. Y a éstas corresponden correlativamente las *leyes para los objetos en general en cuanto son pensadas determinadamente por virtud*

de meras categorías. Todos los enunciados válidos sobre existencia y verdad establecidos con abstracción de toda materia de conocimiento y sobre la base de las meras formas de significación entran en esas leyes.

CAPÍTULO IV

EL CONTENIDO FENOMENOLÓGICO E IDEAL DE LAS VIVENCIAS DE SIGNIFICACIÓN

30. *El contenido de la vivencia expresiva en el sentido psicológico y su contenido en el sentido de la significación unitaria.*

La esencia de la significación no está, pues, en la vivencia que da la significación, sino en el "contenido" de ésta, el cual nada tiene que ver con lo que la psicología llama contenido como una parte real o un aspecto de una vivencia. Cuando comprendemos un nombre — corresponda a algo real o no — o comprendemos un enunciado — sea verdadero o falso, congruente o contrasentido — lo que la expresión dice (su significación o contenido lógico) no es una parte del acto de comprensión. Esta vivencia tiene, sí, un contenido psicológico, sus componentes psicológicos — los elementos sensibles, los fenómenos verbales con sus contenidos puramente visuales, acústicos, motores, etc. — y, en este respecto, el contenido psicológico varía y tiene que variar de individuo a individuo y aun en el mismo individuo según la ocasión, incluso con relación a una misma palabra. También a veces acompaño mi pensar silencioso con

representaciones de palabras pronunciadas por mi voz o de los signos gráficos de mi escritura; también se trata aquí de representaciones *mías* que pertenecen al contenido psicológico de *una* vivencia de representación. También al oír la palabra *Bismarck* me puedo representar al gran político en una u otra apariencia según la ocasión. Pero el contenido en que reside la esencia de la significación es la unidad intencional idéntica frente a la multiplicidad de las vivencias reales o posibles del que habla y piensa; en nuestro ejemplo, el Bismarck a que nos referimos todos, indiferentemente al modo de representárnoslo.

Hemos dejado demostrado (Cap. II, 17) que la esencia del expresar reside en la intención significativa; que ésta no es un carácter indistinto que se diferencia sólo por su conexión con las intuiciones impletivas, esto es, *exteriormente*, sino que a diferentes significaciones, pertenecen también en el contenido intenciones significativas caracterizadas de diferente modo mientras que las expresiones comprendidas en igual sentido están provistas de la misma intención significativa como carácter psíquico determinado igualmente. Esto explica cómo vivencias de expresión muy diferentes psicológicamente se convierten en vivencias de la misma significación.

31. *El carácter de acto que tiene el significar. La significación es ideal y una.*

Tienen, pues, los actos de significar un elemento psicológico común, un carácter psíquico constante, frente al elemento psicológico variable. Pero no queremos decir que ese carácter del acto —que permanece siempre igual— sea la significación. Lo que entendemos por la proposición: *π es un número trascendente* no es un rasgo individual, bien que siempre repetido, de nuestra vivencia mental. Si esa pro-

posición es repetida con igual intención por varias personas, ese rasgo es individualmente distinto; cada persona tiene sus fenómenos, sus palabras, sus momentos de comprensión, pero lo que en todas esas vivencias individuales se expresa es *lo mismo*, en el sentido más riguroso. Con el número de personas y actos no se ha multiplicado la significación de la proposición; el juicio, en el sentido lógico ideal, es uno.

Esta verdadera identidad no es otra que la *identidad de especie*. Sólo así puede abrazar como unidad ideal la multiplicidad de las singularidades ideales (ευμβάλλειν είςἓν). La significación está con los actos de significar en la relación que la especie *rojo* con las rayas que veo en este papel que tienen ese mismo rojo. Cada raya tiene su rojo individual, es un caso *singular* de esa especie cromática, la cual no existe realmente ni en esa raya ni en otra parte del mundo, ni tampoco "en nuestro pensamiento" por cuanto éste pertenece a la esfera del ser real, a la esfera de la temporalidad.

Las significaciones constituyen una clase de "conceptos" en el sentido de "objetos universales". No son objetos que existen realmente. En sentido lógico, tan objetos son los siete cuerpos regulares como los siete sabios, el teorema del paralelogramo de fuerzas como la ciudad de París.

32. *La idealidad de las significaciones no es una idealidad en sentido normativo.*

La idealidad de la significación es un caso particular de la idealidad de lo específico en general. Por tanto no es una *idealidad normativa* en el sentido de que lo es un ideal respecto al cual los casos singulares de su realización no son más que aproximados. Sin duda, el concepto lógico, el término, es un ideal con respecto a su significar puesto que hemos de as-

pirar a emplear las palabras con significación rigurosa, absolutamente idéntica. Pero el precepto de la lógica *normativa* no alcanza a más. Las significaciones "en sí", vacile o no el significar, son siempre lo que son; son unidades específicas, pero no ideales. Ideal es un modelo concreto que puede existir como cosa real y así un pintor hace su ideal de las obras de un gran maestro, pero aun cuando el ideal no sea realizable siempre es algo concreto individual, mientras que la idealidad de lo específico es lo opuesto a realidad e individualidad; es la "unidad de la multiplicidad", no un fin a que se puede aspirar.

33. *Los conceptos "significación" y "concepto" en el sentido de especie, no coinciden.*

Las significaciones forman una clase de "objetos generales" o especies. Cierto es que cada especie supone una significación en que está representada, pero esta significación —que, es a su vez, una especie—, y su objeto no son la misma cosa. Así, como en la esfera de lo individual distinguimos entre Bismarck mismo y las distintas representaciones o significaciones en que lo pensamos: "el más grande estadista alemán", "el vencedor de Napoleón III", etc., en la esfera de lo específico distinguimos entre el número 4 y las representaciones o significaciones que le tienen por objeto: "el segundo número par", "el producto de dos por dos", etc. Dicho de otra manera, distinguimos la universalidad que pensamos de la universalidad de las significaciones *en las cuales* la pensamos. De suerte que las significaciones, siendo como tales, objetos generales, se dividen en relación con los objetos a que se refieren en *individuales* y *específicas.*

34. *En el acto de significar, la significación no es consciente objetivamente.*

Cuando llevamos a cabo el acto de significar y vivimos, por así decir, en él, lo que mentamos es su objeto, no la significación. Si hacemos un enunciado juzgamos sobre la cosa en cuestión, no sobre la significación de la proposición enunciativa. Para juzgar sobre ésta, para que la significación se nos haga objetiva, es decir, objeto de nuestro pensar, tenemos que realizar un acto de reflexión, en el cual retrotraemos la mirada desde el objeto a que se refiere el enunciado al enunciado mismo ejecutando además la necesaria abstracción (o mejor dicho ideación). Esta reflexión es, después de todo, el elemento normal del pensamiento lógico, pues en todo raciocinio tenemos que volver de continuo la vista atrás, reflexionando a cada paso ulterior sobre los contenidos de las significaciones que tienen las premisas, significación idéntica que sigue siendo mentada y atraviesa toda la consideración y le da conexión teorética. Sólo con referencia a estos contenidos aparece motivada la conclusión.

35. *Significaciones "en sí" y significaciones expresas.*

Hasta ahora hemos hablado de significaciones de expresiones. Pero no existe en sí una conexión necesaria entre las unidades ideales que de hecho funcionan como significaciones y los signos que las expresan, ni podemos afirmar que todas las unidades ideales de esa especie sean significaciones expresas. Cuando formamos un nuevo concepto, vemos que se realiza una significación que nunca antes fué rea-

lizada. Era significación aunque no se la había expresado, seguiría siéndolo aunque nadie la hubiera pensado y expresado, lo mismo que los números no nacen con el acto de numerar ni perecen cuando no se les numera. Así como los números forman un conjunto de objetos generales objetivamente fijo, rigurosamente delimitado por una ley ideal, también las unidades ideales puramente lógicas — conceptos, proposiciones, verdades, en suma, las significaciones lógicas — forman un conjunto, ideal y cerrado, de objetos genéricos a los cuales les es accidental ser pensados y expresados. Hay, pues, incontables significaciones, meramente posibles, que nunca han sido expresadas y acaso no lleguen a serlo nunca a causa de la limitación cognoscitiva del hombre.

INVESTIGACIÓN SEGUNDA

La unidad ideal de la especie y las teorías modernas de la abstracción.

INTRODUCCIÓN

El elemento concreto sobre el cual se constituye para nosotros la significación es la vivencia total de la expresión comprendida. Así como para llegar a la especie "rojo" la abstraemos de la vivencia concreta y total en la cual se nos dan un objeto rojo y el momento singular de la "rojez", de modo que al mentar el rojo *in specie* miramos a tal objeto y tal momento, pero no los momentos (véase Investigación I, 31), la significación como especie se produce por *abstracción* sobre la indicada base de la vivencia total.

Pero esta abstracción no ha de entenderse en el sentido dominante en la psicología empírica y la correspondiente teoría del conocimiento, que es incapaz de aprehender lo específico, sino en otro que expondremos en esta investigación. Es de gran importancia hacerlo, porque una de las distinciones categoriales de las significaciones es la correspondiente a la de "objetos individuales" y "objetos universales" y porque las significaciones —como unidades específicas— pertenecen a la lógica pura y desconocer la esencia de la especie es desconocer la esencia de las significaciones. Tenemos, pues, que

atacar ya la cuestión de la abstracción y defender la legitimidad de los objetos específicos (o ideales) junto a la de los individuales (o reales) para asentar el fundamento principal de la lógica pura y la teoría pura del conocimiento, para la cual la única posibilidad es el *idealismo*, no en el sentido metafísico, sino en el epistemológico, que ve en lo ideal la condición de la posibilidad del conocimiento objetivo.

CAPÍTULO I

LOS OBJETOS UNIVERSALES Y LA CONCIENCIA DE LA UNIVERSALIDAD

1. *Los objetos universales se nos hacen conscientes en actos esencialmente distintos que los objetos individuales.*

UESTRA POSICIÓN expresada en estas pocas palabras del título no necesita larga defensa; está garantizada por la evidencia con que la reflexión nos hace ver que el acto en que mentamos algo específico es esencialmente diferente de aquel en que mentamos algo individual. Hay, sí, entre ambos actos cierta comunidad fenoménica puesto que en ambos aparece el mismo concreto, están dados los mismos contenidos sensibles en el mismo modo de aprehensión. Pero en un caso, el fenómeno es la base representativa para un acto de *mención individual* en que mentamos lo mismo que el fenómeno ofrece: esa cosa o esa nota (el objeto rojo o su momento singular de rojez). En cambio, en el otro caso, el fenómeno es la base representativa para un nuevo acto de aprehensión y un

acto de mención completamente distinto, *especificante*, en que ya no mentamos ni lo uno ni lo otro, sino la "idea", la "rojez" *in specie*. Ésta es una mención fundada (véase Investigación VI, 26) en cuanto que sobre la "intuición de la cosa individual (su rojo), se edifica un nuevo y segundo modo de aprehensión que nos da, *también intuitivamente*, la idea de "rojo". Con ello resalta la relación primitiva entre la especie y el caso singular, la posibilidad de comparar múltiples casos singulares y juzgar con evidencia que en cada caso el momento individual es distinto pero la especie es la misma, que este rojo —considerado específicamente— es lo mismo que aquél pero diferente, considerado individualmente.

Esta distinción entre objetos individuales y específicos y sus modos de aprehensión es categorial, pertenece a la pura *forma* de posibles objetividades de conciencia, como tales (Investigación VI, cap. VI y ss.).

2. *El término de "objetos universales" es imprescindible.*

La reacción contra los excesos del realismo ha llevado a negar, no sólo la realidad, sino también la objetividad de la especie. Pero el análisis de la significación (sentido, mención) de los nombres que nombran especies y de los enunciados válidos para especies nos hacen ver que no pueden ser interpretados en forma que los objetos de su intención sean individuales, su intención se dirige a objetos individuales, y, sobre todo, se refiere a una esfera de objetos individuales indirecta mediante conexiones lógicas cuyo contenido (sentido) sólo se despliega en nuevos pensamientos y exige nuevas expresiones. Hay, pues, que distinguir entre *singularidades individuales* (como las cosas empíricas) y *singularidades específicas* (como con los números y las multiplici-

dades de la matemática, las representaciones y los juicios — conceptos y proposiciones — de la lógica pura). Número es un concepto que abarca singularidades específicas: el 1, el 2, el 3, etc. Un número es, por ejemplo, el número 2, pero no un par de objetos singulares individuales; si nos referimos a éstos tenemos que decirlo y con la expresión queda cambiado el pensamiento.

A esta distinción corresponde otra entre universalidades singulares y específicas. En los juicios hay también juicios singulares individuales (Sócrates es un nombre) y singulares específicos (dos es un número par). Y hay juicios universales individuales (todos los hombres son mortales) y juicios universales específicos (todas las funciones analíticas son diferenciales o todas las proposiciones lógicas puras son *a priori*). Pero, además, cualquier ejemplo basta para convencernos de que en el conocimiento una especie se convierte realmente en objeto y podemos hacer con referencia a ella juicios de iguales formas lógicas que con referencia a objetos individuales. Sea "la ciudad de Berlín", como sentido idéntico en diversas expresiones, sea "el rojo", sea "el teorema de Pitágoras", sea una representación lógica cualquiera — el caso que más nos interesa — siempre significaciones de esta clase constituyen objetos ideales; valen en el pensamiento como una unidad, pueden ser comparadas con otras significaciones y distinguidas de ellas, ser sujeto idéntico de muchos predicados, punto idéntico de referencia de muchas relaciones, etc., lo mismo que los objetos individuales, las cosas empíricas. Si la significación puede ser tratada como idéntica es, precisamente, porque lo es.

3. *Si la unidad de la especie debe ser entendida como unidad impropia. Identidad e igualdad.*

Cuando hablamos de la identidad de lo específico ha de entenderse en el sentido de la tradición antigua porque la doctrina dominante, apoyándose en el uso impropio del término identidad, muy difundido, nos dice que hablar de la *misma* significación, del mismo concepto o proposición es tan incorrecto como decir "el mismo sombrero" o "el mismo traje" refiriéndose a productos que, elaborados según un mismo modelo, son *iguales*. A esto contesto que donde hay igualdad hay identidad, porque no podemos decir que dos cosas son iguales sin indicar el respecto en que son iguales. Ahora bien, en ese respecto es donde reside la identidad, que es la especie que comprende las cosas iguales comparadas. Si dos cosas son iguales respecto a la forma, lo idéntico es la correspondiente especie de la forma; si lo son respecto al color, lo idéntico es la especie de color. Si no se permite hablar de identidad, es decir, del respecto en que se verifica la igualdad, el término "igualdad" pierde su base.

4. *Objeciones contra la reducción de la unidad ideal a la dispersa multiplicidad.*

La concepción empirista trata de esquivar la admisión de los objetos específicos, retrocediendo a la extensión de éstos, reduciendo la unidad ideal de la especie (la identidad del atributo) a relaciones de igualdad entre la multiplicidad de los miembros de esta extensión. Pero meditemos la diferencia que hay entre 1º, nuestra intención cuando *aprehendemos unitariamente* un grupo de objetos en igualdad in-

tuitiva o conocemos de golpe su igualdad o cuando con actos singulares de comparación vamos conociendo la igualdad de un cierto objeto con otros del grupo y finalmente con todos y 2º, nuestra intención cuando aprehendemos como *unidad ideal* el atributo respecto al cual son iguales (el color, la forma, en el ejemplo anterior). En uno y otro caso el fin de nuestra intención, lo mentado y nombrado es distinto. En el segundo no mentamos los objetos ni sus igualdades sino "lo universal", la unidad ideal. Para esto último no necesitamos tampoco ninguna intuición de igualdad entre varios objetos. Por ejemplo, me basta un papel blanco para reconocer que es papel y que es blanco y ver con claridad el sentido universal de las expresiones *papel* y *blanco*. Si necesitásemos la representación de singularidades tomadas de grupos de igualdad, como esas singularidades sólo comprenden a unos cuantos miembros del grupo y no su extensión total, tendríamos que preguntarnos qué es lo que produce la unidad de la extensión si falta la unidad de la especie y la forma mental de la totalidad por medio de la cual puede referirse a la multiplicidad de los A mentada como *la totalidad de los A*. No vale recurrir al "mismo" momento común en todos. Éste existe numéricamente tantas veces como son los A. ¿Cómo lo que necesita unificación va a ser el que unifique?

Tampoco se puede apelar a la posibilidad objetiva de reconocer todos los miembros del grupo como iguales: 1º, porque esa posibilidad no puede dar para nuestro pensar y conocer unidad a la extensión, puesto que no es pensada y vista con intelección; 2º, porque el pensamiento de la unidad de la extensión ya está presupuesto y esa unidad se nos ofrece también como unidad ideal; 3º, porque no se puede convertir el ser ideal en un ser posible de lo real, ya que las posibilidades son también objetos ideales que no existen en el mundo real.

Pero hay otro argumento contra la concepción em-

pirista. Un objeto A es semejante a otros desde el punto de vista a (por ejemplo, *el color*) y semejante a otros desde el punto de vista b (por ejemplo, la *triangularidad*). Para dicha concepción el punto de vista no significa que exista una especie que crea unidad. Entonces ¿qué es lo que hace que el círculo de semejanza condicionado por *la rojez* sea uno y distinto frente al condicionado por la *triangularidad*? El empirista dirá sólo que son semejanzas distintas, de especie diferente. Aquí tropezamos de nuevo con las especies. Resulta que las semejanzas mismas son comparadas y forman géneros y especies; tendríamos que recurrir a la semejanza de las semejanzas y así sucesivamente. Claramente se ve que sin tener la unidad de la especie es inevitable un *regressus in infinitum.*

5. *Continuación. La discusión entre J. Stuart Mill y H. Spencer.*

Los psicologistas no dejaron de ver en seguida estas dificultades. Ellas dieron lugar a una polémica entre Mill y Spencer. Éste, consecuente, con la doctrina psicologista, no admitía el término *identidad* del atributo sino atributos completamente iguales. La contemplación de diferentes hombres, decía, despierta en nosotros sensaciones no idénticas sino completamente iguales; por tanto, la humanidad en cada hombre debe considerarse como un atributo diferente. Pero Mill quería conservar la identidad del atributo como "lo uno en lo múltiple", como lo que da unidad a las representaciones universales, pues de otro modo no habría expresiones universales, puesto que la voz "hombre" designaría una cosa aplicada a Juan y otra aplicada a Pedro, aunque ambas cosas fueran iguales.

Para Spencer ese *quid* común que da su significación a un nombre universal es la semejanza de senti-

mientos. Mill contesta: el atributo es justamente esa semejanza; los nombres de atributos son los nombres de las semejanzas entre nuestras sensaciones. Pero con esto Mill no adelantaba nada, pues si a cada caso singular de comparación corresponde una semejanza y, por tanto, a cada atributo le pertenece un número ilimitado de semejanzas hay que preguntarse, como ya hemos hecho antes, cuál es el fundamento para la conexión unitaria de todas esas semejanzas. El mismo Mill tiene que decir que "si cien sensaciones son indiscerniblemente iguales hay que hablar de su semejanza como de una única semejanza y no como cien semejanzas, semejantes unas a otras. Las *cosas comparadas* son muchas pero el *quid*, común a todas ellas, debe ser aprehendido como *uno*". Sumido en su concepción psicologista, Mill no ve que en ese "debe" está la cuestión: que si debe ser aprehendido como uno es que es uno, y considera simplemente el atributo como un modo de denominar nuestras sensaciones en su referencia a un objeto exterior que las excita, y por tanto, concluye que la polémica no se refiere a las propiedades de una cosa realmente existente sino a la "aptitud" que para los fines filosóficos tienen dos maneras distintas de usar un nombre". Tampoco nosotros afirmamos la realidad de los atributos, pero lo que hay que analizar es, precisamente, por qué es más apta para los fines filosóficos y el pensar en general una manera de usar el nombre que otra. Mill no ve que el sentido unitario de un nombre es también una unidad específica y que, por tanto, reducir la unidad de la especie a la unidad de la significación verbal no es resolver el problema sino trasladarlo de sitio.

6. *Tránsito a los capítulos siguientes.*

Hemos entrado ya en la crítica de la concepción contraria a la nuestra porque se trataba de un curso

de pensamientos común a todas las formas de la teoría empirista de la abstracción. Pero aun hemos de señalar otros errores.

La teoría empirista de la abstracción confunde dos intereses científicos distintos: la *explicación* psicológica de las *vivencias* (la indagación de las conexiones empíricas que enlazan una vivencia con otros hechos como sus causas y sus efectos) y la *aclaración* "lógica" del *contenido* o *sentido* mental de las vivencias y la discusión de su función cognoscitiva; es decir, la aclaración de cuál es su mención propia, cuando la intención se confirma en el sentido *impletivo*, cuando la intención se llena con una intuición adecuada. Sólo mediante el estudio de estas conexiones fenomenológicas podemos aclarar epistemológicamente la posibilidad del conocimiento, esto es, la posibilidad de hacer enunciados válidos sobre objetos universales (o singulares como objetos de los conceptos universales) y determinar intelectivamente el sentido en que se puede decir legítimamente que lo universal es y que lo singular se halla bajo predicados universales. La teoría que se reduzca al análisis empírico-psicológico del proceso abstractivo, según causas y efectos, dejando a un lado el contenido descriptivo de la conciencia abstractiva, en que lo específico se nos hace consciente, no puede explicar el conocimiento.

Pero también falla la teoría que, aun interesada por lo dado inmanentemente en toda abstracción propia (intuitiva), confunda el análisis *fenomenológico* con el análisis *objetivo*, atribuyendo a los actos mismos lo que los actos no hacen más que interpretar en los objetos. Estos errores y confusiones es lo que vamos a ver como características de las teorías modernas de la abstracción.

CAPÍTULO II

LA HIPÓTESIS PSICOLÓGICA DE LO UNIVERSAL

7. *La hipótesis metafísica y psicológica de lo universal. El nominalismo.*

Los MALENTENDIDOS han dominado la evolución de las teorías sobre los objetos universales: la *hipótesis metafísica* de lo universal que asigna a las especies una existencia real *fuera* del pensamiento y la *hipótesis psicológica* que asigna a las especies una existencia real en el pensamiento. El primero, base del realismo platónico, ha provocado la reacción del nominalismo antiguo. El segundo ha llevado desde Berkeley al nominalismo extremo que, para evitar el absurdo de las "ideas abstractas" de Locke, niega los objetos universales como unidades peculiares de pensamiento.

Hemos de analizar estos malentendidos y ver cómo los objetos universales pueden ser representados y refutar las teorías que mediante análisis psicológicos parecen demostrar que sólo objetos singulares pueden sernos conscientes.

Podemos dejar a un lado los malentendidos del realismo platonizante que ya han sido resueltos hace tiempo para ceñirnos al estudio del realismo psicológico.

8. *Un pensamiento engañador.*

Podría objetarse a nuestra concepción que si las especies no son nada real ni tampoco nada en el pen-

samiento, entonces no son absolutamente nada. No es posible hablar de algo sin que este algo sea al menos *en nuestro pensamiento*. Por tanto, el ser de lo ideal es un ser en la conciencia, un contenido de la conciencia.

Para nosotros "real" es tanto lo "en" la conciencia como lo "fuera" y en este sentido una vivencia psíquica es real. Como nota característica lo que nos importa es contraponer el ser temporal de lo real al ser intemporal de lo ideal. Ciertamente que lo universal es pensado por nosotros, pero no es contenido mental en el sentido de un elemento real en la vivencia del pensamiento ni en el sentido del contenido significativo sino que es *objeto* pensado. Y el objeto pensado, aunque sea real, verdaderamente existente, no puede ser concebido como trozo real del acto que lo piensa. Hasta lo ficticio y absurdo — en cuanto hablamos de ello — puede ser objeto pensado, aunque claro está el "ser *pensado* de lo ficticio o absurdo" no está en el mismo plano que "el ser de lo ideal". Lo ficticio o absurdo no existe; no podemos decir nada de ello categóricamente en sentido propio. En cambio, los objetos ideales existen verdaderamente. Podemos hablar con sentido del número 2, de la "rojez", del principio de contradicción, representarlos como dotados de predicados, aprehender *intelectivamente* ciertas verdades categóricas que se refieren a estos objetos ideales. Por tanto, éstos no pueden ser ficciones, no pueden ser nada.

Ciertamente que reconocemos que el sentido de este ser y el sentido de la predicación no es, en este caso, el mismo que cuando a un sujeto real le es atribuído un predicado, una *propiedad* suya. Por eso decimos que dentro de la unidad conceptual del ser (objeto en general) existe una diferencia categorial fundamental entre ser ideal y ser real, ser como especie y ser como individualidad, así como dentro de la unidad conceptual de la predicación

distinguimos dos especies de ésta según se atribuyan sus propiedades a una individualidad o sus determinaciones genéricas a una especie. Pero estas distinciones no anulan la suprema unidad de ambos conceptos. En uno y otro caso conviene — o no — a un objeto (sujeto) algo (predicado) y el sentido de este universalismo convenir, junto con las leyes a él pertenecientes, determina también el sentido universal del ser (o del objeto en general), así como el sentido más especial de la predicación genérica con las leyes a ella coordenadas determina el sentido del objeto ideal. Aquello a que algo conviene universalmente según leyes es, existe.

9. *La teoría de las "ideas abstractas" de Locke.*

La hipótesis psicológica de lo universal en la filosofía de Locke — la más influyente en la cuestión — deriva de este curso de pensamientos: en el mundo efectivo real no hay nada parecido a un universal, sino sólo cosas individuales. Si nos atenemos a lo dado y vivido inmediatamente, a lo que Locke llama las "ideas", las cosas aparentes son complejos de "ideas simples" de suerte que estas notas fenoménicas, se encuentran en diversas complexiones. Pero nosotros nombramos las cosas, no sólo con nombres propios sino con nombres comunes, cada uno de los cuales sirve para muchas cosas. Por tanto a este nombre debe corresponder una *idea universal.* Este nombre universal se refiere a los objetos de la clase correspondiente mediante una y la misma nota (o complejo de notas) común a todos esos objetos. Quiere decirse que tenemos la *capacidad de abstraer*, de separar de las cosas fenoménicas — que se nos dan como complejos de notas —, ideas de notas singulares, "ideas abstractas", y de enlazarlas a palabras como significaciones universales de éstas.

10. *Crítica.*

El defecto capital de la teoría de Locke y, en general, de los ingleses es la idea poco clara de la *idea.* En efecto, Locke define la "idea" como todo lo que la mente percibe o es objeto inmediato de percepción, pensamiento o comprensión, pero también todo objeto posible de percepción interna y, en fin, todo contenido psicológico, toda vivencia psíquica. Al mismo tiempo, "idea" significa *representación* (una cierta clase de vivencias, las intencionales) y también en esto confunde la representación y lo representado, el fenómeno y lo que aparece fenoménicamente, el acto y el objeto intencionado. Confunde también las notas que convienen al objeto con las sensaciones que el acto de aprehensión interpreta objetivamente. En las "ideas universales" mezcla y confunde las notas como atributos específicos y las notas como momentos objetivos y, en fin —lo más importante—, no distingue entre la representación en el sentido de representación intuitiva y la representación como representación significativa (como intención significativa o como cumplimiento significativo).

Los objetos de las representaciones intuitivas —árboles, animales— aprehendidos tal y como se nos aparecen no pueden valer como complexiones de "ideas" o "ideas" en el sentido de Locke para quien sólo existen las "cualidades primarias" y "fuerzas"; no pueden ser objetos de posible percepción interna como si pudieran ser encontrados en la conciencia como datos reales, al modo como se encuentra la sensación. Designamos ciertamente con las mismas palabras "color", "suavidad", "figura", tanto propiedades objetivas como sensaciones, pero esto es un equívoco que no debe engañarnos. Las sensaciones representan las determinaciones de las cosas,

que se nos ofrecen a los sentidos, pero no son estas determinaciones mismas. Los objetos aparentes de las intuiciones externas son unidades *mentadas*, pero no "ideas" o complejos de éstas. Así, pues, la nominación por los nombres universales no separa de estos complejos ciertas ideas singulares comunes y las adhiere a las palabras como "significaciones" de las cosas. Lo que hace, cuando es propia, es decir, sobre la base de la intuición, es poder dirigirse especialmente a una nota singular, pero también en este caso este dirigirse es una mención exactamente igual a cómo es mención dirigirse al objeto concreto mismo. Es decir, la nota se convierte, como todo aquello a que se dirige una intención, en *objeto propio* del acto, mas esto no equivale a objeto *separado* de los demás objetos. En suma, si por notas entendemos momentos atributivos, éstos no pueden ser separados de su base concreta, no pueden existir por sí, fuera de esa base, pero esto no impide que puedan ser mentados por sí. La intención no separa; mienta y lo que mienta lo aisla en cuanto mienta eso y no otra cosa. Y lo mismo puede decirse de toda mención, aunque no tenga base intuitiva.

Con esto vemos que las "ideas" — para Locke lo único dado inmediatamente, las únicas "cosas" que hay, que existen por sí — no son más que momentos objetivos — inseparables del objeto concreto —, que podemos mentar y, por tanto hacer, a su vez objetos de un acto de mención. Pero todavía el momento objetivo singular no es el atributo *in specie* (dos cosas que confunde Locke). Sobre la misma base intuitiva — por ejemplo, un objeto rojo — podemos mentar el momento objetivo — él rojo singular de ese objeto — o mentar lo específico, la "rojez" como especie. Hay, pues, una mención individual y otra específica, cuya diferencia no reside en la base intuitiva — siempre la misma —, sino en el carácter del acto que cambia; en el segundo caso la mención se dirige en cierto modo al momento aparente, pero

ya de otra manera. La misma diferencia existe entre la representación genérica (como "árbol", "caballo") y las representaciones directas de cosas; la base intuitiva es la misma, lo que cambia es el carácter del acto. Hay otras muchas distinciones de los actos: el mismo singular intuitivo puede ser mentado directamente como éste, aquí, o como *sede de un universal* (como sujeto de un atributo); otras veces mentamos el *universal mismo* (la especie de la nota destacada en una intuición parcial), etc. Todos son diferentes modos de aprehensión con la misma base de intuición sensible. Éstas son diferencias del pensamiento "propio", pero también hay pensamiento "simbólico" o "impropio" cuando en la manera de enunciar y significar está dicho y mentado todo aquello que acaso no está actualizado en modo propio e intuitivamente cumplido. Este pensamiento simbólico confirma nuestra objeción ya que Locke toma la imagen sensible-intuitiva —por la cual se cumple la intención significativa— por la significación misma, lo que es una confusión, pues si se entiende por significación la intención significativa, ésta es posible sin la menor base de intuición actual y si se entiende el cumplimiento significativo, la imagen sensible-intuitiva no es el cumplimiento significativo mismo sino la base para este acto de cumplimiento. Con esto quedan claras las confusiones de Locke.

11. *El triángulo universal de Locke.*

Estos errores y confusiones llevan a Locke al absurdo en el ejemplo de la idea universal del triángulo, que es la idea de *un* triángulo "que no es rectángulo ni acutángulo, ni isósceles ni equilátero, etc., sino a la vez todo eso y a la vez nada de eso. Y así parece ser, en efecto, si la idea universal del triángulo se concibe primero como la significación uni-

versal del nombre y luego se le sustituye en la conciencia la representación intuitiva singular; en este caso tendríamos una imagen interior que sería triángulo y nada más; tendríamos las notas genéricas del triángulo, separadas en sus diferencias específicas e independizadas como realidades psíquicas.

La dificultad viene de esa sustitución que es un contrasentido, pues lo universal es *a priori* inseparable e irrealizable. La imagen de un triángulo es también un triángulo, el cual tiene que ser como los triángulos de la "realidad" acutángulo o rectángulo, isósceles o escaleno y, en consecuencia, comete un contrasentido al creer que puede unir el reconocimiento expreso de la evidente no existencia de un triángulo universal real con la existencia del mismo en la representación. La idea universal de triángulo, como idea de la triangularidad, no puede tener a su vez triangularidad; sino que es la idea de lo que es tenido por todo triángulo como tal, pero no es *un* triángulo. Es absurdo concebir la triangularidad (*contenido del concepto* "triángulo", significación universal) a la vez como *un* triángulo (*objeto del concepto*). Pero, además, Locke concibe el triángulo universal, no sólo como un triángulo privado de todas las diferencias específicas (que pudieran hacerle acutángulo o rectángulo, isósceles o escaleno), sino, además, como un triángulo que las *reúne todas a la vez* sustituyendo el contenido del concepto "triángulo" por la extensión de las especies que lo dividen.

12. *La doctrina de las imágenes comunes.*

La otra forma de hipótesis de lo universal, introducida en la lógica tradicional con las llamadas *imágenes comunes*, nace de las mismas confusiones. La imprecisión y fugacidad de las imágenes comunes respecto a las diferencias específicas no resuelve la

cuestión, porque lo esencial de ésta no estriba en el contenido cambiante sino en la unidad de la intención dirigida hacia las notas constantes.

CAPÍTULO III

ABSTRACCIÓN Y ATENCIÓN

13. *Teorías nominalistas que conciben la abstracción como resultado de la atención.*

La teoría de la abstracción de J. Stuart Mill sostiene que abstraer es una simple operación de la atención. No hay representaciones universales ni objetos universales, pero al representarnos intuitivamente concretos individuales podemos atender exclusivamente a ciertas partes o lados de éstos. Para formar un concepto no concebimos los atributos que le componen como separados de los demás del mismo objeto concreto, pero podemos fijar nuestra atención en ellos haciendo caso omiso del resto. La nota *en sí* y *por sí*, es decir, *separada*, no puede ser real ni representada, es *atendida por sí* y se convierte en objeto de una atención o interés exclusivo. De este modo capacitamos a esas partes de la idea concreta para determinar el curso de nuestro pensamiento mediante el enlace asociativo y podemos mantener ese curso de modo que sólo se refiera a esas partes, exactamente como si pudiéramos concebirlas separadas del resto, principalmente por el empleo de las signos; sobre todo, los hombres.

Veamos cómo. Damos un nombre específico a esa combinación de atributos o a la clase de objetos que los posean; es decir, creamos una asociación artificial entre esos atributos y cierta combinación de

sonidos; asociación que nos garantiza que al oír esos sonidos o ver escritos los signos correspondientes vendrá a nuestra conciencia la idea de un objeto que posee esos atributos. Cuál sea la combinación concreta que se evoque en cada caso depende de mil circunstancias: la antigüedad de la experiencia, los accidentes de la memoria, el influjo de otros pensamientos; pero mientras la combinación evocada es o puede ser distinta en cada caso, la asociación del nombre con los atributos es siempre la misma y por eso va haciéndose cada vez más sólida manteniendo juntos a los atributos en la mente con lazo más firme que aquel con que están asociados al resto de la imagen concreta. Esa asociación es la que les da unidad en nuestra conciencia.

14. *Objeciones que alcanzan también a toda forma de nominalismo.* a) *La falta de una fijación descriptiva de los puntos de mira.*

A pesar del detalle de esta clase de exposiciones, falta en ellas lo principal: señalar lo que está dado descriptivamente y lo que hay que explicar y la relación entre ambas cosas. Veamos lo dado. Nos es *dada* una diferencia entre los nombres que nombran algo individual (Sócrates, Atenas, etc.), y los que nombran algo específico (el número "cuatro", la "rojez", etc.). A estos nombres corresponden significaciones y por medio de éstas nos referimos a objetos. Éstos son, sin duda, en el primer caso *Sócrates, Atenas* o cualquier otro objeto *individual;* en el segundo, el número *cuatro* o el color *rojo* o cualquier otro objeto *ideal.* Es *evidente* que al decir *cuatro* en el sentido genérico (como si digo "cuatro es primo con relación a siete") miento la especie *cuatro*, tengo a ésta objetivamente ante la vista lógica y juzgo acerca de ella como objeto, no

acerca de una cosa individual ni de un grupo de cuatro cosas. Hacer de algo un objeto, un sujeto de predicaciones equivale a *representar* en el sentido que da la pauta en la lógica. Es, pues, evidente que hay "representaciones universales". Esta evidencia supone que hemos dejado el mero uso simbólico de las expresiones y nos volvemos hacia la intuición correspondiente para ver si las intenciones significativas tienen cumplimiento significativo al llenarlas con esa intuición; de ese modo realizamos la "propia" mención. Vemos entonces que la imagen de un cierto grupo de cuatro cosas es la base de nuestra representación, pero al querer verificar el cumplimiento significativo vemos que no es el grupo imaginado lo que mentábamos en la representación del sujeto (en la proposición de nuestro ejemplo), sino que es el número cuatro, la unidad específica.

En la exposición de Mill no se describe lo que está dado con evidencia y que deberá presentarse como punto fijo en la aclaración reflexiva. Sólo nos habla de los componentes psicológicos de la conciencia de lo universal (cuando está realizada intuitivamente) y de la función psicológica de los signos, pero nada de esto se relaciona con el sentido objetivo de las significaciones universales. Es natural, puesto que Mill, como empirista, niega ya desde un principio todo lo que esas evidencias nos hacen ver con intelección como verdaderamente existente los *objetos* y las *representaciones universales*. Cierto es que estas expresiones recuerdan graves errores, pero tiene que haber una interpretación legítima la cual no nos la puede dar la psicología empírica sino sólo la apelación al sentido evidente de las proposiciones que se construyen con representaciones generales y se refieren a objetos universales como sujetos de sus predicaciones.

15. b) *Origen del nominalismo moderno como reacción excesiva contra la teoría de las ideas universales de Locke. El carácter esencial de este nominalismo y la teoría de la abstracción por atención.*

La teoría de la abstracción de Mill — como la de Berkeley y Hume — fracasa porque, en vista del absurdo del triángulo universal de Locke, llega a la conclusión de que la admisión de las representaciones universales conduce necesariamente a ese absurdo. No vió que las representaciones universales podían legitimarse de otro modo, que ese absurdo procede de la multiplicidad de la palabra "idea" (o "representación") y que si esta palabra hubiera sido aclarada, distinguiendo los conceptos que en ella se mezclan, lo que era absurdo para uno de estos conceptos podría ser posible y aun legítimo para otro. Pero es que también el concepto "idea" estaba poco claro para él. La consecuencia ha sido el *nominalismo moderno*, que rechaza, no ya al realismo, sino incluso al conceptualismo, los conceptos universales. La significación no es más que lo mentado por medio de la expresión, pero la propensión natural a dirigir la vista a lo primariamente intuitivo incita a considerar las imágenes interiores que se enlazan con los nombres como la significación de éstos; en este caso como la mención residiría en las representaciones singulares intuitivas (las cuales no hacen más que "aclarar" el sentido del nombre universal), entonces lo mentado serían los objetos de esas representaciones y, por tanto, todo nombre sería un nombre propio equívoco. Sin embargo, para justificar la distinción, los empiristas dicen que las representaciones singulares intuitivas cuando se conexionan con los nombres universales determinan otros cur-

sos de las representaciones, se insertan de otro modo en el flujo de los procesos mentales o los gobiernan de otro modo. Es decir, no se hace residir la diferencia en el *contenido descriptivo de la mención*, que es evidentemente distinta cuando mentamos algo individual que cuando mentamos algo específico, sino en las causas y consecuencias psicológicas de la vivencia. Pasa, pues, por alto —y esto es lo esencial del nominalismo— la *conciencia peculiar de la universalidad* en la cual nos es "dado" lo universal mismo. Puede el nominalismo explicar causalmente esa conciencia de la universalidad recurriendo a tales o cuales vivencias antecedentes, decirnos los efectos que a su vez produce. A esto no tendríamos nada que oponer, pero diríamos que eso no son más que hechos empírico-psicológicos sin interés por la lógica pura y la teoría del conocimiento. Pero el nominalismo dice más: dice que el término "representaciones universales" carece de significación, que sólo hay intuiciones individuales y un juego de procesos conscientes e inconscientes que no nos sacan de la esfera de lo individual ni constituyen ninguna objetividad nueva, no la hacen consciente ni, en su caso, nos la ofrecen como "dada".

Toda vivencia mental tiene ciertamente sus causas y sus efectos, pero en la esfera de la *fenomenología* y de la *teoría del conocimiento* (aclaración fenomenológica de las unidades ideales de pensamiento y conocimiento) no entran más que la esencia y el sentido, *lo que mentamos* al enunciar algo, lo que constituye esa mención *como tal*, el modo cómo esa mención se construye conforme a su *esencia* con menciones parciales, las formas y diferencias *esenciales* que ofrece; en suma, lo que está como esencial en el contenido de la vivencia de significación y cumplimiento. Y allí hallamos una diferencia indubitable entre representaciones individuales y representaciones universales; ninguna alusión a conexio-

nes genéticas puede cambiar nada en ello ni aclararlo.

En todas las concepciones nominalistas, la universalidad consiste simplemente en la unión —psicológicamente regulada— del mismo signo con el mismo momento objetivo; pero esta *universalidad de la función psicológica* no es la *universalidad que pertenece al contenido intencional de las vivencias lógicas*, la universalidad que pertenece a las *significaciones y a los cumplimientos de las significaciones.*

16. c) *La universalidad de la función psicológica y la universalidad como forma significativa. Distinto sentido de la referencia de lo universal a una extensión.*

Para diferenciar claramente la universalidad de la función psicológica de la universalidad del contenido significativo mismo, necesitamos examinar las distintas funciones lógicas de los nombres y significaciones universales y el diferente sentido que tiene hablar de su universalidad o referencia a cierta extensión de singularidades. Veamos las tres formas: *un A, todos los A, el A en general* (un triángulo, todos los triángulos, el triángulo —como una especie de figura—).

La expresión *un A* puede servir de predicado en un número ilimitado de enunciados categóricos, y el conjunto de enunciados verdaderos o posibles determina la verdadera o posible extensión del concepto A. Este concepto universal A, y en su caso el predicado universal A, se refiere a todos los objetos de la extensión; es decir, que son válidas las proposiciones del conjunto ya dicho. Esta universalidad pertenece a la función *lógica* del predicado; existe como posibilidad *lógica* de proposiciones de cierta especie. Al subrayar el carácter lógico de esa posibilidad queremos decir que es una posibilidad que

ha de ser vista intelectivamente *a priori* y pertenece a las significaciones como unidades específicas, no a las vivencias accidentales. Así, cuando vemos intelectivamente que *rojo* es un predicado universal, unido a muchos sujetos posibles, nos referimos al predicado *rojo* que es uno e idéntico y a la posibilidad de ciertas proposiciones unitarias.

En la forma *todos los A* mentamos expresamente todos los A; a todos ellos se refiere nuestra representación y predicación en el juicio universal, aunque no nos representemos directamente ninguno. Esta representación de la extensión completa no es, sin embargo, la complexión de los miembros de la extensión; aun si flotan en nuestra imaginación representaciones singulares, éstas no pertenecen a la intención significativa de: *todos los A*. Así, pues, también la palabra *todos* se refiere a una forma peculiar de significación.

También en la forma *el A* (*in specie*) pertenece la universalidad al contenido mismo de la significación, pero es una universalidad de nueva forma: la universalidad de lo específico, distinta de la universalidad de la extensión aunque tenga con ella próximas relaciones *lógicas*. *El A*, *todos los A* (*y cualquier A*) no tienen idéntica significación; no son diferencias "gramaticales" sino formas *lógicamente* diferentes. La conciencia de la universalidad específica es una manera esencialmente nueva de representar, no singularidades individuales, sino una nueva clase de singularidades, *las específicas*.

17. d) *Aplicación a la crítica del nominalismo.*

De todo lo anterior se deduce que el nominalismo desconoce las formas de conciencia (de intención y de cumplimiento). Ignora que las formas lógicas no son más que esas formas de la intención, pero objetivadas en especies ideales. Mezcla los diferentes con-

ceptos de universalidad que acabamos de distinguir, con una predilección exclusiva por la universalidad de los conceptos en función predicativa, y por ignorar el carácter lógico ideal de la posibilidad de unir predicativamente el mismo concepto a muchos sujetos, le sustituye conexiones psicológicas que nada tienen que ver con el sentido de los predicados y las proposiciones correspondientes. Cree con eso haber aclarado la esencia de las significaciones universales y sus confusiones alcanzan a la universalidad del representar universal y al específico, y en suma lo que fenomenológicamente pertenece a la esencia inmanente del acto singular se cambia en un juego psicológico de acontecimientos, que por ser causas o efectos, anteriores o posteriores, no tiene que ver con el acto singular en que vive la plena conciencia de la universalidad.

18. *La teoría de la atención como fuerza generalizadora.*

Algunos investigadores tratan de explicar cómo se produce la especie, como unidad indiferenciada frente a la multiplicidad, sin recurrir a la universalidad de la función asociativa o a la aplicación universal del mismo nombre y concepto a todos los objetos de la extensión de este último. La abstracción — dicen — como interés exclusivo produce *eo ipso* generalización. La abstracción, como interés exclusivo, al mismo tiempo que se concentra sobre un atributo *prescinde* del enlace que el atributo abstraído tiene con los demás atributos en el objeto fenoménico individual; enlaces que le individualizan y diferencian en cada caso. De este modo, obtenemos el atributo como algo que es siempre uno y lo mismo, ya que en ningún caso de abstracción puede presentarse como distinto.

Veamos ahora la exposición de Berkeley. Presén-

tese —dice— el problema de cómo podemos saber que una proposición —por ejemplo, que los tres ángulos de un triángulo suman dos rectos— es verdadera para todos los triángulos singulares si no la hemos visto demostrada sobre la idea abstracta de un triángulo sino siempre sobre un triángulo determinado, por ejemplo, isósceles y rectángulo. Tendríamos, pues, que demostrarla sobre todos los triángulos —cosa imposible— o sobre la idea universal de triángulo. A esto contesto —dice— que, en la demostración, ni el ángulo recto ni la igualdad de dos lados ni la longitud de éstos han sido *tenidos en cuenta, no se ha hecho la menor mención* de estas particularidades, y puedo concluir que lo demostrado para dicho triángulo isósceles y rectángulo es verdadero para todo triángulo, así sea escaleno y acutángulo. Por tanto, podemos considerar *una figura como triángulo sin atender a las propiedades particulares de los ángulos o las relaciones entre sus lados*, sin formar la idea abstracta universal del triángulo. Así, también podemos considerar a Pedro como hombre sin formar la idea abstracta de hombre porque *no tenemos en cuenta todo lo que percibimos.*

19. *Objeciones.* a) *La atención exclusiva a una nota no anula la individualidad de esta nota.*

Según esta teoría, el contenido subrayado por la atención abstractiva es un *momento constitutivo* del objeto concreto de la intuición, una nota que está realmente en el objeto de donde se la abstrae. Esto es lo primero que hemos de discutir, viendo si lo que propiamente está mentado en la intención del nombre universal tiene cumplimiento significativo en esa nota real abstraída.

La atención es una función que concede privilegio a ciertos objetos de la conciencia y se distingue

de caso en caso únicamente por los objetos que privilegia. Por consiguiente, si se identifica la abstracción con la atención, como hace esa teoría, la única diferencia entre la mención de lo individual y la mención de lo universal consiste en que en un caso se atiende a todo el objeto individual y en otro al atributo. Ahora bien, si éste es un momento constitutivo del objeto es una singularidad exactamente tan individual como el objeto entero. Supongamos concentrada nuestra atención sobre el verde de un árbol en tal grado que no aparezcan en nuestra conciencia los momentos adyacentes; si entonces se sustituye al objeto otro del mismo colorido no advertiríamos la diferencia v el verde sería *para nosotros* uno y el mismo. Sin embargo, ese verde no sería *realmente* el mismo que aquél; el momento objetivo a que atendemos es diferente aunque no nos demos cuenta; es siempre *éste* aquí y ahora v no ningún otro. Cuando nos damos cuenta, por ejemplo, en la comparación de dos fenómenos concretos separados, de la misma cualidad, vemos con evidencia que cada uno tiene *su* verde, su momento objetivo "verde".

Así, pues, es evidente que los términos "atributo" y "especie" (como unidad en la multiplicidad) mientan algo que no es el momento objetivo que aparece en el fenómeno sensible como caso singular de la especie.

Si la atención a todo el objeto v la atención a una parte o nota son, según esta teoría, uno y el mismo acto que sólo se distingue por los objetos a que se dirige resulta que no hay especies para nuestra conciencia, nuestro saber y nuestro enunciar; no hay más que singularidades individuales. Pero como en incontables casos mentamos y nombramos, no lo singular, sino su idea, como sobre esta unidad ideal, tomada como sujeto, podemos hacer enunciados con sentido y verdad lo mismo sobre la singularidad in-

dividual, la teoría fracasa porque pretendiendo explicar la conciencia de la universalidad la da de lado en sus explicaciones.

20. b) *Refutación del argumento sacado del pensar geométrico.*

¿No es, entonces, exacto, como dice Berkeley, que hacemos la demostración de la proposición válida para todos los triángulos sobre un triángulo singular — el dibujado — merced a que no utilizamos más que las determinaciones que caracterizan a todo triángulo como tal, prescindiendo de todas las demás? Si no hacemos uso más que de esas determinaciones convirtiéndolas en objetos de una atención exclusiva, no necesitaremos admitir ideas universales. Mas para evitar el error de Locke, no hace falta una negación absoluta de las ideas universales, sino sólo de las que Locke entendía por tales. En efecto, Berkeley confunde la base intuitiva de la abstracción con lo abstraído, el caso concreto singular con el objeto de la intención mental, como si los objetos que accidentalmente imaginamos fueran los objetos de nuestra intención mental y no simples apoyos para ella. Una recta o un triángulo dibujados son para el matemático un objeto de intuición como otro cualquiera, pero lo que él mienta es "una recta en general", cuyas determinaciones ideales no están en el dibujo. Por tanto, a lo que atendemos no es al objeto concreto de la intuición ni a un "contenido parcial" abstracto (un *momento no-independiente*) sino a lo abstracto en sentido lógico. Por ello, la abstracción, en sentido lógico y epistemológico, no es el subrayado de un contenido parcial sino *la peculiar conciencia que aprehende directamente la unidad específica sobre la base intuitiva.*

21. *Diferencia entre atender a un momento no-independiente del objeto intuído y atender al correspondiente atributo "in specie".*

Según la teoría que combatimos el verificar el acto de atención concentrada sobre un momento atributivo y el mentar intuitivamente la especie sería uno y lo mismo. ¿Cuál es, entonces, la diferencia entre la atención exclusiva dirigida a la estatua individual y la aprehensión intuitiva de la idea correspondiente, que se realiza en innumerables estatuas reales?

Dicha teoría dice: en la consideración individual, los momentos individualizadores caen dentro del círculo del interés y en la específica quedan excluídos. Pero en una consideración individual ¿miento necesariamente, implícitamente en el nombre propio individual, los momentos individualizadores a que, según eso, atendemos igualmente? Este individuo al que llamo Juan, está determinado individualmente y le corresponde cada vez un lugar y un tiempo determinados. Si estas determinaciones estuvieran mentadas también, a cada paso que diera Juan, a cada paso singular de nominación, el nombre cambiaría de significación. Acaso se replique que el nombre propio es un nombre universal, pero la universalidad del nombre propio (que comprende los múltiples tiempos, lugares y estados del mismo individuo) es muy diferente de la universalidad específica del atributo de una cosa o de la idea genérica de "cosa en general". En todo caso, muchas veces cuando consideramos un trozo o rasgo característico del objeto, por ejemplo, su colorido peculiar, la belleza de su forma, nos es indiferente el aquí y ahora, no atendemos a ello y, sin embargo, no hacemos una abstracción en el sentido de una representación universal. Quiere decirse que la abstracción

como atención exclusiva no nos sirve para resolver la cuestión. Acaso se diga que las determinaciones individuales son atendidas *accesoriamente* en el caso de la consideración individual. Pero también en la específica: cuando la conciencia de la universalidad se realiza intuitivamente, hállase en la conciencia también el objeto individual intuitivo que sirve de fundamento y, sin embargo, no es mentado tampoco. Hay casos en que expresamos la universalidad correspondiente con respecto a un hecho singular intuitivo, sin que lo singular desaparezca ante nuestros ojos; por ejemplo, cuando consideramos *este* jazmín y decimos: *el* jazmín tiene un perfume penetrante. Por tanto, tampoco la atención o desatención a lo singular nos aclara la diferencia. Por último, podrá decirse que el elemento individualizador no es tan especialmente atendido como el que nos interesa ni tampoco accesoriamente sino *co-atendido;* pero esto sería abandonar el principio de la teoría que trata de resolver la cuestión merced a la atención exclusiva al objeto concreto dado o a la particularidad dada en él y admitiría formas diferentes de conciencia que es lo que quería evitar.

22. *Defectos fundamentales en el análisis fenomenológico de la atención.*

Tenemos, pues, que preguntarnos qué es la atención, cosa descuidada por la teoría que combatimos, la cual para sus fines debió comenzar por cerciorarse de lo que da sentido unitario a la palabra "atención", ver su esfera de aplicación, cuáles son realmente los objetos atendidos y, sobre todo, la relación de la atención con la significación o mención que da sentido a los nombres y demás expresiones. Así, no hubiera sucumbido al prejuicio —introducido por Locke— de que los objetos a que se dirige directa e inmediatamente la conciencia en sus actos— tam-

bién en los de la atención — son contenidos psíquicos, acontecimientos reales de la conciencia, mientras que lo extraconsciente sólo puede ser objeto mediato de un acto, para el cual el contenido inmediato, su primer objeto, funciona con representante, signo o imagen. Así consideradas las cosas, es fácil propasarse a atribuir a los *contenidos* todo lo que los actos, en su escueta mención, ponen en el *objeto*, y considerar e interpretar los atributos de éste — colores, formas, etc. — como contenidos en el sentido psicológico, por ejemplo, como sensaciones.

Todo esto contradice a la clara situación efectiva fenomenológica, puesto que evidentemente cuando representamos o juzgamos un caballo juzgamos o representamos un caballo, no nuestras sensaciones, las cuales si pueden a su vez ser objetos de representación o juicio, es mediante un segundo acto de reflexión psicológica dirigida sobre ellas.

Por virtud de este error, la teoría de la abstracción que combatimos toma los contenidos vividos, psíquicos, por los objetos normales de la atención. Entonces el concreto fenoménico aparece como un complejo de contenidos que se han fundido en la imagen; estos contenidos son los atributos, de los cuales se dice, que, por no ser independientes de la imagen concreta completa, tampoco pueden ser atendidos separadamente más que en la imagen. Pero ¿y cuando esas determinaciones atributivas no son, por su naturaleza, percibidas adecuadamente, como en las figuras tridimensionales, sobre todo los cuerpos cerrados como la esfera y el cubo, o cuando, como en gran número de representaciones conceptuales, acaso realizadas *con auxilio* de la intuición sensible, no corresponde a éstas como acaso singular, ningún momento intuitivo ni aun en la esfera de la sensibilidad interna?

Habría, pues, que empezar por colocarnos en la esfera de *la abstracción sensible* y distinguir los actos primeros en que está intuitivamente "dado" un

momento atributivo y los actos — segundos — construídos sobre ellos que ya no son de mera atención sino actos nuevos que, generalizando, mientan la especie. Distinguiríamos también los casos en que la abstracción concuerda adecuadamente con la intuición sensible (como en los conceptos procedentes de la sensibilidad externa o interna; color, ruido, dolor, juicio, voluntad) y los casos de abstracción no sensible o parcialmente sensibles en que la conciencia de la universalidad, una vez realizada, se basa en parte en actos de intuición sensible y en otra parte lo está sobre actos no sensibles y, por tanto, está referida a formas mentales — categoriales — que no pueden hallar cumplimiento en ninguna sensibilidad, como los conceptos de serie, suma, disyuntivo, identidad, ser, etc. De esta distinción hablaremos en investigaciones posteriores.

23. *El término "atención", empleado en su sentido justo, comprende toda la esfera del pensamiento y no sólo la de la intuición.*

Vemos, pues, que el término "atención" no exige "contenidos" en el sentido psicológico a los que atendemos como objetos, sino que incluso rebasa la esfera de la intuición y comprende toda la esfera del pensar, sea el pensamiento intuitivamente fundado o sea puramente simbólico. Atendemos a Juan y lo mismo a las "curvas de enésimo grado" cuando de ellas nos ocupamos teoréticamente. En un pensamiento de la forma *algún A* atendemos precisamente a *algún A*, no a esto o aquello que hay aquí o allá. En el de la forma *todos los A son B* atendemos a esta situación objetiva universal, a la totalidad y no a esta o aquella singularidad. Tenemos términos como *cierto*, *alguno*, *todos*, *cada*, *y*, *o*, *no*, *si*, *así*, etc., cuyos objetos no se pueden encontrar en un objeto

de intuición sensible. Claro es que a todos ellos corresponden ciertos actos, en los cuales llevamos a cabo ciertas formas de la intención objetiva, pero estos actos no son lo objetivo que mentamos sino el mentar (representar) mismo que sólo en la reflexión psicológica sobre ellos puede ser, a su vez, objetivo. Lo objetivo de la mención es, unas veces, la situación efectiva universal: *todos los A son B;* otras, la genérica: *el A es B;* otras, la singular indeterminada: *algún A es B*, etc., etc. La atención recae, pues sobre los *objetos mentales*, los objetos y situaciones objetivas aprehendidos mentalmente en una u otra manera.

Así, pues, la extensión del concepto *unitario* "atención" comprende todo el reino de la mención intuitiva y mental, toda la esfera de la representación que abarca la intuición y el pensamiento, una extensión que llega hasta donde llegue el concepto "conciencia de algo", independientemente de la especie o modo de la conciencia. Pero si el "notar" o "advertir" algo no es más que "destacar" o "encontrar" ciertos contenidos en el flujo de la conciencia, si se niega toda diferencia en el modo de representar, reduciendo las diferencias entre un representar y otro a diferencias entre los contenidos representados y se considera la atención como una función iluminativa y destacante, se estrechan los conceptos, se confunde el objeto y el contenido psíquico y se olvida que los objetos que nos son "conscientes" no están en la conciencia como en un cajón de suerte que puedan ser encontrados en ella simplemente por esa función iluminante de la atención sino que se *constituyen* en diferentes formas de intención objetiva, en diferentes "modos de representar". Verifiquemos *intuiciones* percibiendo, imaginando, recordando o pensemos pensamientos en formas empíricas o lógico-matemáticas, siempre existe una mención, una intención dirigida hacia un objeto, que se cons-

tituye en una u otra forma o modo de representar, y al cual es al que atendemos.

Dado el carácter intencional de la representación, no podemos admitir que las diferencias entre un representar y otro no son más que diferencias entre los contenidos representados. Por el contrario es evidente que *a cada forma lógica primitiva* corresponde un "*modo de conciencia*" o "*un modo de representar*". Y como *todo nuevo modo de referencia intencional* recae siempre en cierta manera *sobre los objetos* — constituye las nuevas formas en que la objetividad es consciente — toda diferencia del representar está también en lo representado. Habrá, pues, que tener en cuenta que las diferencias en lo representado (en la objetividad) son de *dos clases:* diferencias de la *forma categorial* y diferencia de la *cosa misma*, cosa que puede ser consciente como idéntica en una pluralidad de formas. De ello trataremos en las investigaciones siguientes.

CAPÍTULO IV

ABSTRACCIÓN E IDEA REPRESENTANTE

24. *La representación universal como artificio que economiza pensamiento.*

Del nominalismo medieval procede el error que considera los conceptos y nombres universales como meros artificios que nos ahorran contemplar, aprehender, nombrar y juzgar las cosas una por una y nos permiten considerarlas, por así decir, en haces y formular enunciados que de una vez se refieren a clases enteras.

Pero esto es un contrasentido, porque sin significaciones universales no podríamos formular ningún enunciado, ni aun un enunciado individual, y aun en el caso de que el espíritu estuviera adaptado en la forma más perfecta a la multiplicidad de las cosas individuales, las operaciones de aprehender adecuadamente lo singular no serían operaciones del pensar, juzgar y conocer en el sentido lógico. En la vía de la intuición, por ejemplo, no hay ninguna ley. La intuición no puede, como la unidad ideal de la ley, comprender *lógicamente* un sinnúmero de casos singulares. Intuir no es pensar, aunque el pensar perfecto sea el pensamiento "propio" el intuitivo, o el conocimiento, en que la intención mental cumplida se convierte en intuición. El verdadero conocer no es la mera intuición sino la intuición adecuada, conformada en formas categoriales y, por tanto, perfectamente adaptada al pensar o, dicho de otra manera, es el pensar que toma de la intuición la evidencia.

25. *De si el ser representantes universales constituye la característica esencial de las representaciones universales.*

Esta concepción de la función economizadora de los conceptos universales recibe forma más detallada en la teoría del *sustituto-representante.* Según ella no hay más que representaciones intuitivas singulares; pero mediante su sustitución por otras que hacen de *representantes* suyas (representantes universales que se refieren a clases enteras) obtenemos los mismos resultados que habríamos conseguido con las representaciones singulares.

Todas las objeciones anteriores sirven también contra esta doctrina, mas como ciertas teorías de la abstracción hacen uso del representante prescindien-

do, sin embargo, de tal función económica, podría preguntarse si esta idea, así separada, sería de provecho para caracterizar las significaciones universales. Pero aunque concederíamos que el nombre universal, o la intuición que le sirve de fundamento, es el representante de la clase, la multivocidad del término "representante" más bien enturbiaría lo característico de las significaciones universales.

Después de lo dicho anteriormente, no necesitamos ya discutir ciertas exposiciones de la teoría representativa que consideran la función del representante como una función psicológica, concedida a ciertas representaciones singulares de la sensibilidad interna y externa y omiten el hecho fenomenológico fundamental: las nuevas modalidades de la conciencia que imprimen su sello a la vivencia singular de la expresión y del pensamiento universales. Acaso se diga que no se pasan por alto, que la función representativa se manifiesta en un carácter fenoménico particular; pero que la representación universal es sólo una representación singular *teñida de otro matiz*, por el cual lo intuitivo representado vale como representante de toda una clase de vivencias semejantes. Pero esto es tratar lo que lógicamente es más importante como una adición insignificante a la intuición individual que apenas varía el contenido descriptivo de la vivencia. Nosotros decimos que lo importante lógicamente está precisamente en ese matiz, en el nuevo carácter del acto. En suma, que es un acto nuevo — de representación mental — para el cual la intuición individual no hace más que proporcionar la base.

26. *Continuación. Las diferentes modificaciones de la conciencia de la universalidad y la intuición sensible.*

Lo anterior quedará más claro en las consideraciones siguientes. En el significar (en general, no sólo en el universal) se verifica un nuevo modo de mención que es nuevo respecto a la mera intuición sensible y tiene un sentido, y a veces, hasta un objeto, completamente distinto. Según sea la forma lógica del nombre universal varía el contenido de la nueva mención y su esencia descriptiva. Lo individual intuído ya no es mentado tal y como se parece sino que unas veces mentamos la especie (*la tonalidad de do mayor*, por ejemplo), otra la clase como totalidad (*todas las notas de esta tonalidad* o *todos los A*), otras un individuo indeterminado de esa especie (*un A*) o de esa clase (*uno de los A*) o un individuo intuído, pero pensado como depositario del atributo (*este A aquí*). Cambia, pues, lo que en el sentido de la lógica se llama la "representación" — lo representado tal como es concebido y mentado lógicamente.

La diferencia entre la "aprehensión" mental y la sensible no es la diferencia entre dos aprehensiones de "uno y el mismo objeto" sino que en cada una se aprehende un objeto distinto. Mentar *un A* es distinto que representar un A en intuición escueta (sin el pensamiento: *un A*). La representación *algunos A* no es una suma de intuiciones de estos o aquellos A o un acto de colección que reúna intuiciones singulares dadas previamente; nuestra mención se refiere a *algunos A*, cosa que no puede ser intuída. Si decimos *todos los A* no necesitamos intuir, representar uno a uno ni juntos todos los A para comprender la expresión; lo propiamente mentado no es la colección de todos los A sino la *totalidad* en

el sentido lógico, en el modo del pensamiento unitario. Ni aun la presentación sensible intuitiva de la objetividad representada (la de todos los A) nos pone ante los ojos lo que propiamente está mentado — la totalidad — aunque se aclare con la intuición.

27. *El sentido legítimo del "representante" universal.*

Vemos que el término "función representativa" encomendada a los signos o imágenes intuitivas universales es demasiado equívoco para aclarar el pensamiento que se mueve en formas universales. Pero los términos de "función representativa" de la imagen intuitiva podrían emplearse en el sentido de que esta imagen, reproduciendo sólo un individuo de la correspondiente especie, funciona como base para construir sobre ella la conciencia conceptual de suerte que por medio de ella la intención se dirige a la especie, o a la totalidad de los objetos del concepto, etc., etc. Entonces, en sentido objetivo, el objeto intuído podría designarse como el representante de la especie, de la clase, etc. Y lo mismo valdría para los *nombres* cuando funcionan como representantes, sin imagen ilustrativa; el nombre "representaría" en el sentido de que su fenómeno físico verbal es el depositario de la intención significativa correspondiente en la cual es mentádo el objeto conceptual.

De este modo quedaba excluído el nominalismo, pues estaba reconocida la existencia de un modo de representar conceptual descriptivamente diferenciado del representar intuitivo (la mención directamente referida al objeto fenoménico).

28. *El representante como sustituto. Locke y Berkeley.*

Pero en la teoría histórica de la abstracción el representante no es la base para la concepción conceptual sino *signo que sustituye lo designado.* Para Locke las "ideas abstractas" tienen esta función sustitutiva, y por su parte Berkeley, que ataca las "ideas abstractas", traslada esa función a las ideas singulares presentes y a los nombres universales en sí y por sí. Una idea que en sí y por sí es singular —dice— se convierte en universal, porque se la usa como *representante o sustituto de todas las demás ideas singulares de la misma especie.* La línea de una pulgada que dibuja el geómetra es una línea singular; sin embargo, es universal respecto a lo que designa, porque representa, no una línea abstracta y universal, sino todas las líneas singulares, de suerte que lo que se demuestra para ella queda demostrado para todas las demás. De la misma manera el nombre "línea" —que es particular— debe su universalidad a que designa indistintamente multitud de líneas singulares. Una palabra se convierte en universal al usarse, no como signo de una idea abstracta universal, sino de muchas líneas singulares cada una de las cuales es evocada por ella. Hasta aquí Berkeley.

29. *Crítica de la teoría de Berkeley.*

Si tomamos el término "representante-sustituto" en su significación normal de objeto que asume operaciones que otro deberá ejecutar (como el administrador o apoderado, el embajador, el símbolo abreviado que representa la expresión algebraica completa), no podemos decir que la representación

momentáneamente viva asume una operación que propiamente estuviera llamada a ejecutar otra idea o toda idea singular de la clase. Lo único que puede afirmarse es que en vez de la idea singular presente, otra cualquiera hubiera podido servir de base para la abstracción, de fundamento intuitivo para la significación universal. El pensamiento de la sustitución se produce, pues, merced a la *reflexión* de que cualquiera idea singular de la misma especie sirve para esa función. Este pensamiento es *posible* siempre. Pero no es real, aparte de que ya presupone el concepto de universalidad que trataba de reemplazar. Así, pues, las ideas singulares son sustitutos posibles, no reales, de sus iguales.

Para Berkeley la sustitución es efectiva. Si decimos "todo lo extenso es divisible", queremos decir que cualquier extenso se revelará divisible. El nombre universal (o la idea singular siempre concomitante) es representante de toda extensión singular, sea la que sea. La idea singular de una extensión evoca otra cualquiera idea singular de la clase extensión. Pero aquí Berkeley confunde dos cosas. Una cosa es que el signo (nombre o idea singular) sea representante de todo individuo comprendido en la extensión del concepto hasta evocarlo incluso, y otra diferente que el signo tenga la significación de de *todos los A o un A*, sea el que fuere. En este segundo sentido no hay tal representante como sustituto. Puede evocar o representar con plena intuición uno o varios A. Pero "todos los A" o "cualquier A" son representados en sentido muy distinto: son representados *mentalmente*. Tengo la conciencia de "todos los A" en una pulsación unitaria, en un acto homogéneo y peculiar que no consiste en una suma de actos singulares referentes a todos los A singulares. Por su contenido, por su sentido ideal, dicho acto se refiere a todo miembro de la extensión del concepto A pero, no en modo real, sino en modo lógico. *Todos los A son B* vale *a priori* para todo A presente, pero

no por eso el juicio universal expresado contiene en sí el juicio particular.

30. *Continuación. El argumento sacado por Berkeley de la demostración geométrica.*

En el anterior ejemplo de la línea dibujada, Berkeley toma como sujeto de la demostración el caso singular sensible (mejor dicho el análogo sensible del caso singular ideal) – que no hace más que servir de apoyo al pensamiento matemático – como si la demostración fuera hecha para el rasgo o el triángulo del encerado y no para la recta o el triángulo "en general", como ya quedó advertido (véase § 20). Puede el geómetra comenzar su demostración diciendo: "Sea AB una recta"; esto no quiere decir que la recta AB funcione como sustituto de cualquier otra recta sino que AB constituye un ejemplo que sirve de apoyo para que sea concebido de la manera más intuitivamente posible el pensamiento "recta en general".

Precisamente la demostración llevada a cabo para la recta dibujada nos hace ver que la tesis del "sustituto representante" no explica el pensamiento universal, porque en su demostración intervienen numerosísimas representaciones universales y si nos limitásemos a las intuitividades singulares correspondientes a ellas no podríamos formar una sola proposición; tendríamos múltiples ideas singulares como sustitutos representantes pero ningún pensamiento, ninguna predicación.

31. *Las fuentes principales de los errores señalados.*

No desconocían Locke y Berkeley la diferencia descriptiva entre la idea singular en intención individual y la misma idea en intención universal (como base de una conciencia conceptual), pero en sus análisis fenomenológicos se atienen casi exclusivamente a lo singular intuitivo, lo palpable de la vivencia mental (nombres e intuiciones ejemplificadoras), y se les escapan los actos que son impalpables. Por no ver en su pureza los actos mentales, ignoran que esa diferencia consiste en nuevos caracteres de los actos, nuevas modalidades de la conciencia respecto a la intuición directa, modos de mentar o significar tras los cuales no hay nada que buscar que no sea justamente mentar y significar. Lo que sea "significación" es cosa que se nos da tan inmediatamente como lo que es color o sonido; la significación no se puede definir más, es un término descriptivo último. Cuando emitimos o comprendemos una expresión, significa algo para nosotros, y este comprender, significar, no es vivir alguna imagen simultánea, y así como nos son dadas diferencias fenomenológicas evidentes entre los sonidos, así también se nos dan diferencias entre las significaciones. En una fenomenología de la significación habría que estudiar las especies esenciales, las formas de enlace, etc., etc., pero los autores que combatimos se dedican a *análisis lógicos* en que se reflexiona sobre el *objeto* de la intención de las significaciones, sobre las situaciones objetivas representadas y juzgadas, no sobre las representaciones y los juicios; en suma se abandona el terreno de la reflexión y se sustituye por el análisis *objetivo* el fenomenológico, en el cual las

significaciones son convertidas, merced a la reflexión, en objetos de la investigación para indagar sus *partes* y *formas reales* y no lo que de sus objetos vale.

CAPÍTULO V

ESTUDIO FENOMENOLÓGICO SOBRE LA TEORÍA DE LA ABSTRACCIÓN DE HUME

32. *Hume, sucesor de Berkeley.*

La concepción de la abstracción de Hume no es idéntica a la de Berkeley, pero sí estrechamente emparentada. Aunque según Berkeley los nombres pueden funcionar como representantes sin las representaciones singulares correspondientes y éstas sin nombres mientras que Hume concede a los nombres la fuerza de convertir las representaciones singulares concomitantes en representantes, ambos pensadores coinciden en hacer consistir la universalidad en la sustitución representativa. De esta suerte, las objeciones que hemos formulado contra Berkeley alcanzan a Hume y aun en mayor grado por ser su tesis más precisa.

33. *Crítica que hace Hume de las ideas abstractas. Su presunto resultado. Hume no atiende a los puntos capitales fenomenológicos.*

En el desarrollo de la teoría de Berkeley por Hume no nos interesan ya tanto sus argumentos contra Locke como las consideraciones psicológicas asocia-

tivas que les añade. Así, después de demostrar que no existen ideas abstractas, que la imagen no es más que imagen de un objeto único, agrega que, sin embargo, la aplicamos en nuestros juicios *como si* fuera universal. Lo que debió agregar es que si, a pesar de todo, seguimos hablando de representaciones universales algo tiene que haberse añadido a la imagen concreta para que la significación se haga universal, y ello no puede consistir en otras ideas concretas, como las ideas-nombres, pues seguiríamos sin poder representarnos más que objetos concretos, sino que la diferencia tiene que estribar en la modalidad de la conciencia, de la intención, por la cual ya no se menta ni el objeto intuitivo puro ni el objeto de la idea-palabra ni el de la idea-cosa concomitante, sino, por ejemplo, la cualidad o forma ejemplificada en esta última y entendida de modo universal como unidad específica. Pero Hume no hace más que buscar conexiones genéticas psicológicas por las cuales el nombre se asocia a los objetos de la clase y tratar de reducir el sustituto-representante a algo palpable, mostrando el modo como la imagen singular de nuestra vivencia es utilizada por nosotros "por encima de su propia naturaleza" y "*como si* fuera universal".

Ya en esta expresión "como si", Hume concede a Locke que sus ideas universales — si fueran posibles — llenarían su fin, sin advertir que también serían singularidades individuales.

34. *Reducción de la investigación de Hume a dos problemas.*

Todo lo que investiga Hume se puede reducir a dos preguntas. Una: ¿cómo llega la idea singular a asumir la función de "sustituto representante" de otras ideas análogas?. Otra: si la misma idea pertenece a varios círculos de semejanzas ¿por qué en *determinada* conexión mental solamente sirve de sus-

tituto a las ideas de *un solo* círculo, precisamente de ése, haciéndose así posible la unidad de sentido?

Estos dos problemas psicológicos subsisten aun cuando se abandone la idea del sustituto y se adopte el verdadero concepto de la representación universal como acto de la significación o del cumplimiento significativo (de la intuición universal, véase Invest. VI, 52). Siempre hemos de preguntarnos cómo rebasamos la intuición individual y mentamos, en vez de la singularidad patente, otra cosa, un algo universal contenido singularmente en dicha intuición de modo no real, y cómo se producen las varias formas que dan a lo universal distinta referencia objetiva a la totalidad, o a la especie, o a la unidad o la pluralidad indeterminada.

De aquí que la teoría de Hume errónea en sentido lógico y epistemológico en cuanto al análisis genético, sin ser completo, contiene pensamientos fecundos para la teoría psicológica de la abstracción.

35. *El principio director, el resultado y los pensamientos capitales en el desarrollo de la teoría de la abstracción de Hume.*

El principio director de Hume es éste: puesto que las representaciones son individuales por su naturaleza y limitadas en número, la costumbre es la única base sobre la cual se tornan universales. El resultado es éste: una representación singular se hace universal cuando se une a ella un nombre universal, y como un nombre ha estado unido por la costumbre a otras muchas representaciones singulares, puede evocarlas en la imaginación.

Los pensamientos capitales del desarrollo son éstos: cuando hemos hallado varios objetos que tienen semejanza empleamos para todos los mismos nombres, por diferentes que sean los grados de su cantidad, calidad u otros. Una vez que esto se ha hecho cos-

tumbre, el sonido del nombre evoca la representación de uno de esos objetos con sus propiedades determinadas y su magnitud, pero, como ese nombre ha sido empleado para otras cosas singulares, diferentes de aquel objeto en varios respectos, aunque no puede evocar las representaciones de todas esas cosas singulares, despierta aquella costumbre, esa tendencia habitual del representar. Por ella se evoca otra representación singular, mas siendo imposible evocar todas las representaciones para las cuales vale el nombre, abreviamos el trabajo merced a una consideración parcial, convencidos de que esta abreviación no produce grandes inconvenientes para nuestro pensar.

36. *La teoría de la "distinctio rationis" de Hume en sus interpretaciones moderada y radical.*

Estos problemas genéticos no entran en la esfera de nuestra investigación; pero nos interesa la teoría de la *distinctio rationis* de Hume porque contesta mediatamente a la pregunta de cómo en los objetos intuitivos podemos distinguir momentos abstractos que no pueden convertirse en ideas por sí (por la abstracción separativa de Locke), de cómo distinguimos entre la *esfera blanca* percibida y la *blancura* y la *esfericidad*, que no son ideas — en el sentido de Locke — contenidas en la idea concreta como partes separables suyas. Berkeley recurría al subrayado por la atención. Hume dice: si comparamos una esfera blanca con una esfera negra y después con un cubo blanco encontramos dos semejanzas distintas, las esferas se asemejan por ser esferas y una esfera y el cubo por ser de color blanco. Por medio de comparaciones análogas distribuimos los objetos en círculos de semejanzas y por virtud de las crecientes tendencias habituales aprendemos a "*considerar cada*

objeto desde distintos puntos de vista", según las semejanzas, mirando unas veces el color, otras la forma, etc. No es que separemos el color sino que a la intuición unitaria e indivisible "*acompañamos una especie de reflexión de la que merced a la costumbre tenemos una conciencia muy confusa*". Según la especie de reflexión o de las semejanzas que en ella predominen, resulta atendido en el mismo objeto intuitivo un momento diferente y queda determinado el punto de vista y también el nombre universal.

Como investigación psicológica no nos interesa esta exposición; pero sí en relación con un pensamiento que está en su fondo y que los secuaces modernos de Hume han expresado ya con toda claridad. Es éste: los diferentes aspectos o momentos —inseparables entre sí— de un contenido intuitivo, como color, forma, etc., en que creemos aprehender algo que está en ese contenido, no son algo realmente existente en el objeto. No hay más que una especie de partes reales que pueden separarse: los pedazos del objeto, pero los contenidos parciales abstractos no pasan de meras ficciones *cum fundamento in re.* El color no está en lo coloreado ni la forma en lo formado, sino que sólo hay esos círculos de semejanza a los que el objeto se incorpora y ciertos hábitos (a incorporarlo) que son estimulados por la intuición.

Pero habría que hacer una distinción, según la cual la duda sería doble: objetiva y subjetiva; objetiva respecto a los *objetos* del fenómeno en relación con sus *propiedades* internas, y subjetiva respecto al *fenómeno* mismo (la vivencia inmanente) en relación con sus sensaciones y demás contenidos sensibles; es decir, por un lado la esfera misma y sus propiedades internas (su colorido blanco uniforme), y por otro, el fenómeno o apariencia de la esfera y complejo correspondiente de sensaciones, como la sensación continuamente matizada de blanco. Habría que ver,

pues, si las notas o propiedades internas no son nada en el objeto o son algo, y lo mismo si los correspondientes contenidos sensibles no son nada o son algo en la vivencia. Pero Hume no hace estas distinciones y para él son indistintos el fenómeno y lo que se fenomenaliza, la apariencia y lo que aparece.

37. *Objeciones a esta doctrina en su interpretación radical.*

Si los contenidos que corresponden a las notas absolutas no son nada en la intuición concreta, los contenidos de enlace y relación tampoco serán nada en la intuición de un conjunto que tenga una forma de unidad correspondiente, y como el principio explicativo es el mismo para todos los contenidos abstractos, la pregunta de cómo se produce el hallazgo o la distinción del color en el objeto coloreado no puede contestarse apelando al hallazgo de la semejanza entre el objeto coloreado y otros objetos coloreados, pues este último hallazgo habría que explicarlo por el hallazgo de la semejanza de esa semejanza con otras semejanzas y así hasta el infinito. Si pasamos de los contenidos abstractos (momentos realmente vividos en la unidad de la intuición concreta) a las representaciones de notas y formas de complexión que poseen los objetos "exteriores"; es decir, en el anterior ejemplo, de la sensación de blanco a la blancura de la esfera, el argumento es el mismo. Si se dijera que cuando creemos percibir una propiedad, la blancura, lo que hacemos es percibir o representarnos de algún modo alguna semejanza entre el objeto fenoménico y otros objetos, tendríamos que representar del mismo modo la semejanza representada y así sucesivamente, en regreso infinito.

El absurdo de esta concepción está en que sustituye el objeto intencional, el que reside en la inten-

ción de una intuición (en la cual no hay engaño sobre lo que percibo sino que lo veo con evidencia, naturalmente dentro de ciertos límites) por otro objeto completamente diferente. Podré engañarme sobre la existencia del objeto de la percepción, pero no sobre lo que percibe como determinado de este o aquel modo; la evidencia en la descripción determinante o en la identificación y distinción de los objetos intencionales como tales es evidencia verdadera y auténtica. Y es cosa evidentemente distinta intuir el blanco de la esfera que intuir una relación de semejanza. Si en vez de referirnos a los objetos y sus propiedades internas, lo hacemos a los contenidos sensibles, nuestra argumentación vale también puesto que los contenidos se convierten en objetos para el análisis fenomenológico y podemos, por tanto, aplicar a la distinción intencional de los datos internos la evidencia que es válida para la distinción de los objetos intencionales en general. Esta evidencia nos dice que la sensación de color está realmente presente en la intuición unitaria y es algo que colabora a constituirla y que se diferencia en ella de la forma, sin que importe para el caso que sea imposible pensar separadamente esos momentos. Esta evidencia no puede negarse; podrán explicarse los momentos del colorido, de la figura y demás determinaciones inmanentes de esta o de la otra manera, pero esto sólo tiene interés psicológico y no altera el fondo descriptivo inmediato que es lo que importa para la aclaración de conceptos y conocimientos. Eliminar mediante teorías los contenidos abstractos y con ellos los conceptos abstractos es querer convertir en ficticios hechos evidentes que son el supuesto de todo pensar intelectivo y de toda demostración.

38. *El escepticismo referente a los contenidos parciales abstractos trasladado a todas las partes en general.*

No se detiene el escepticismo en sus dudas acerca de los contenidos parciales abstractos sino que puede proseguir hasta aplicarse a los contenidos parciales concretos, a los trozos, para sostener que tampoco éstos son nada que esté en el contenido intuitivo. Una superficie blanca vale para nosotros como divisible, y todas las partes discernibles en ella, en una efectiva división, las consideramos partes que están en ella de antemano. Esto lo trasladamos a la sensación y, entonces, el contenido vivido actualmente al contemplar la superficie blanca contiene también trozos en relación análoga con el contenido total de la intuición a la de los trozos objetivos con la superficie total. Pero se pregunta cómo sabemos que el contenido real es un compuesto; si imaginamos divisiones en la superficie, esa imaginación modifica el contenido primitivo; el nuevo contenido despedazado, complejo, no es idéntico ya al contenido primitivo totalmente unitario o inseparable. Esas partes son, pues, partes fingidas. Es decir, que sobre la base del contenido de la conciencia, que es indivisible, ejecutamos ciertas actividades de la fantasía y del juicio y lo que éstas producen lo incluímos en el contenido primitivo, pero no existe realmente en él. Los trozos o contenidos parciales concretos son productos de la fantasía y del juicio.

Veamos el caso en que el contenido de la intuición muestra ya divisiones. Tenemos primero un cierto contenido unitario, después esta parte, luego la otra. Pero a cada paso de una a otra varía la vivencia. La parte atendida se halla, no sólo en el punto central de la atención sino también en el de la visión, proporcionando sensaciones distintas que cuando se ha-

llaba en segundo plano. El contenido privilegiado está como envuelto en una masa caótica, franja o cerco. Al pasar de una a otra parte, la situación es la misma, pero el contenido es diferente. No es como si en la unidad idéntica del contenido fuera notable tan sólo una parte, sin variación de la vivencia misma, sino que se producen — como en el caso de contenidos abstractos — ciertas conexiones de experiencia que hacen posible el notar por sí; lo indirectamente visto actúa como señal de algo que pertenece a una esfera de semejanza delimitada conforme a la experiencia. De modo que al destacar algo por medio de la atención queda dada al mismo tiempo una interpretación y una modificación del contenido, una "elaboración de la fantasía".

39. *Ultima exaltación del escepticismo y su refutación.*

Si seguimos esta dirección escéptica tenemos que dudar hasta de que en general haya partes de ninguna clase ni pluralidades de contenidos concretos puesto que los contenidos que aparecen en coexistencia y sucesión son siempre, en cierto modo, unitarios. En fin, el escepticismo culminaría en la afirmación de que la conciencia es absolutamente unitaria y ni siquiera podemos *saber* si tiene contenidos parciales, si se desenvuelve en vivencias simultáneas o sucesivas. Con esto sería imposible toda psicología. Pero saldríamos al paso de este escepticismo haciendo ver que el fluir de los fenómenos inmanentes no anula la posibilidad de aprehenderlos en conceptos vagos, aunque claros (como formados directamente sobre la base de la intuición) y después, sobre la base de dichos conceptos, de formular múltiples decisiones que, aunque objetivamente toscas, son, sin embargo, *evidentes* y suficientes para posibilitar una investigación psicológica.

En el caso de la superficie blanca, al contemplar comparativamente el contenido "superficie blanca" — no la superficie blanca misma — notamos muy bien las variaciones y también lo igual e idéntico en ellas. Los límites imaginados en la superficie blanca no hacen los trozos sino que los limitan, pero los trozos, las partes estaban y siguen estando en el todo, sólo que no como unidades separadas y por sí, sin que la vacilación y fluencia de los contenidos, la inseguridad y aun la imposibilidad de mantenerlos idénticos anulen la evidencia de estos juicios, pues una cosa es distinguir las partes y otra distinguirlas con toda precisión; aquello podemos hacerlo con cierto índice de vaguedad. En el caso en que suponemos una superficie dividida en una sección roja y otra blanca en tránsito continuo de matices de un color a otro, las partes existen; sólo que aunque cada una tenga su cualidad fáltales, sin embargo, la discontinuidad cualitativa, separativa el carácter de separación cerrada.

Podemos, pues, hacer enunciados descriptivos; éstos son vagos, aproximaciones inexactas comparadas con los enunciados fundados en las intenciones de los conceptos ideales de extensión, superficie, igualdad cualitativa, continuidad, etc., — en que convertimos los conceptos y relaciones empíricas — pero no por eso están excluídos de la esfera del conocimiento en general, si bien no pertenecen a la esfera del conocimiento exacto, que opera con ideales.

CAPÍTULO VI

SEPARACIÓN DE DIFERENTES CONCEPTOS DE ABSTRACCIÓN Y ABSTRACTO

40. *Confusiones de los conceptos de abstracción y de abstracto que unas veces se refieren a contenidos parciales no-independientes y otras a especies.*

PARA LA teoría de la *distinctio rationis* no hay más que *una* especie de partes: los trozos, las partes separables o representables por separado. Para la teoría de la abstracción por la atención distínguense de estas partes "independientes", los "contenidos parciales" no independientes, según la terminología de Stumpf. Esta diferencia es idéntica a la de contenidos concretos y abstractos.

En la teoría de la abstracción viene confundiéndose la abstracción en el sentido de *destacamiento de esos contenidos abstractos* con la abstracción en el sentido de la *formación de los conceptos*. Trátase en este último sentido de un análisis descriptivo de la esencia del acto en que una especie llega para nosotros a conciencia evidente o de poner en claro la significación de un nombre mediante la intuición impletiva que llena su intención. Pero en el sentido empírico-psicológico lo que indaga el análisis es la conexión de los hechos psicológicos que dan origen genéticamente a las representaciones universales. Esas representaciones que se refieren a especies se originan sobre intuiciones concretas que tienen conteni-

dos parciales abstractos, pero las especies, aquello a que la intención apunta, no son esos contenidos parciales mismos por mucho que se les acentúe. Lo único que muestra la teoría de la abstracción es la posibilidad de que esos contenidos abstractos sean atendidos. Sin embargo, como hemos visto, constantemente se confunden los momentos abstractos (no independientes) que hay en el *objeto* con las *especies*, los contenidos abstractos *vividos subjetivamente* con los *conceptos abstractos* (las significaciones de ciertos nombres), y asimismo las acentuaciones o *actos de atención* a esos contenidos abstractos con los *actos de representación universal*. Es, pues, preciso distinguir diferentes conceptos de abstracto y abstracción.

41. *Separación de los conceptos que se agrupan en torno al concepto de contenido no-independiente.*

a) Conservando el término de contenido podemos decir: *contenidos concretos* son contenidos independientes (que pueden ser en sí y por sí) mientras que contenidos *abstractos* son contenidos no-independientes (únicamente posibles en o sobre contenidos concretos). Aquí el término "contenido" no está limitado a la esfera de los contenidos reales de conciencia sino que comprende todos los objetos y partes de objetos individuales. En este sentido, la distinción se convierte en una distinción objetiva en el terreno de los objetos en general. El objeto exterior que se nos aparece es, como totalidad, concreto: las determinaciones en él inherentes — color, forma —, entendidos como momentos constitutivos de su unidad, son abstractas. Sería, pues, más adecuado decir que esta distinción es entre *objetos* concretos y *objetos* abstractos y que se refiere, sin límites, a todos los objetos individuales en general

(incluso a los posibles, inaccesibles a la conciencia humana en general), y pertenece como tal a la esfera de la ontología formal *a priori* (véase Introducción de la Investigación III).

b) En este sentido objetivo llámase *abstracción* al *acto* por el que un contenido abstracto es "distinguido", es decir, no separado (del concreto); pero sí convertido en objeto propio de una representación intuitiva a él dirigida en la cual no sólo es mentado especialmente sino también dado intuitivamente tal como es mentado.

c) Al atender, por ejemplo, a la cara lateral de un cubo es ésta el "contenido abstracto" de nuestro representar intuitivo. Pero hay que tener en cuenta una distinción, ya varias veces señalada: el contenido sentido *verdaderamente vivido*, correspondiente a esa cara lateral, no es el objeto de nuestro representar intuitivo; esto lo será tan sólo mediante una "reflexión" sobre él. Sin embargo, el análisis descriptivo nos muestra que, no sólo está en el conjunto total del fenómeno concreto del cubo sino que está en cierto modo destacado, subrayado respecto a los demás contenidos. Así, pues, podemos llemar también *abstracción* al subrayado del contenido, que no es un acto[1] sino una peculiaridad descriptiva.

d) Si se considera el abstraer como un acto peculiar por el cual se destaca un contenido abstracto sobre su base concreta o si se considera que la modalidad del destacamiento es lo esencial del contenido abstracto entonces se llama *abstracto* al contenido *en cuanto es abstraído* y concreto en cuanto no es abstraído.

e) Si por abstraer en sentido *positivo* se entiende *atender preferentemente* a un contenido y en sentido negativo prescindir de contenidos dados al mismo tiempo, entonces podemos hablar de abstracción de

(1) Véase Investigación, V, 9 y ss.

contenidos concretos, como por ejemplo, cuando se dice: atender a una cosa concreta "haciendo abstracción" del fondo en que aparece.

42. *Separación de los conceptos que se agrupan en torno al concepto de especie.*

a) Se entiende por conceptos las *significaciones de los nombres.* La gramática hace una distinción — la única que ofrece la lógica nominativa — según la cual son nombres concretos los que nombran individuos (hombre, Sócrates) y abstractos los que nombran atributos (virtud, blancura, semejanza) cuyas expresiones predicativas (virtuoso, blanco, semejante) se incluyen también entre los nombres concretos, aunque más bien son concretos cuando los posibles sujetos a que se refieren son sujetos concretos. A esta distinción gramatical corresponde una distinción lógica: las significaciones nominales que se dirigen a atributos y las que se dirigen a objetos en cuanto participan en atributos. Si se consideran, como Herbart, conceptos todas las representaciones lógicas (todas las significaciones nominales) entonces los conceptos se dividirían en abstractos (los primeros) y concretos (los segundos).

Pero en *otro* sentido del término "concepto", el que hace el concepto igual al *atributo*, habría que distinguir entre significaciones que representan conceptos y significaciones que representan objetos conceptuales como tales; es decir, de un lado conceptos (atributos), de otro objetos con atributos, pero no atributos ellos mismos. A esta distinción en las significaciones corresponde en la esfera objetiva la diferencia entre objetos individuales y objetos específicos (los objetos "universales") sin embargo, llámanse "conceptos" equivocadamente tanto los objetos universales como las representaciones universales; por ejemplo, la "rojez" misma y la significación

del nombre "rojez". Mas también la palabra "significación" se entiende unas veces como el objeto de la representación y otras como el "contenido" de ésta. Pero como significación quiere decir también concepto se hacen equívocos los términos de concepto y objeto conceptual; unas veces el concepto es el atributo (rojez) y el objeto conceptual, es el objeto al que conviene ese atributo (la cosa roja), y otras, concepto es la representación lógica (la significación de la palabra "rojez") y el objeto conceptual el objeto representado (el atributo "rojez").

b) Pero también podemos entender por representación *concreta* la que representa directamente *un objeto individual*, sin mediación de representaciones conceptuales (atributivas) y por *abstracta* la inversa. En la esfera de las significaciones distinguiríamos entonces las de los nombres propios, de un lado, y todas las de los demás nombres, de otro.

c) Correspondiendo a las significaciones de abstracto, abstracción significaría los actos por los cuales se producen los "conceptos" abstractos, los actos en que los nombres universales adquieren su referencia directa a unidades específicas. Por ejemplo, miramos al rojo de algo, pero realizamos un acto peculiar cuya intención se dirige a "la idea", a lo "universal", aprehendiendo directamente la unidad específica "rojez" sobre la base de una intuición singular de algo rojo. Ya no se trata, pues, de la simple atención o destacamiento del momento de rojo, sino de un acto peculiar que llamamos *abstracción ideatoria* o *generalizadora*. Con ella no adquirimos rasgos singulares individuales sino conceptos universales (representaciones directas de atributos). El mismo término se extiende a representaciones conceptuales de formas más complicadas en que la representación abstracta A, sin asumir nueva "materia" toma las "formas" de *un A*, algunos A, *todos los A*.

INVESTIGACIÓN TERCERA

Sobre la teoría de los todos y las partes.

INTRODUCCIÓN

Es DE LA mayor importancia para las investigaciones fenomenológicas la diferencia entre *contenidos "abstractos"* y *"concretos"* — idéntica a la de contenidos *no-independientes e independientes*. Deberíamos discutirla en la *teoría pura (apriorística) de los objetos como tales* en que se tratan las ideas pertenecientes a la *categoría de objeto* — como todo y parte, sujeto y propiedad, individuo y especie, relación y colección, etc., y las verdades *a priori* referentes a estas ideas. Pero hemos de hacerlo antes, porque son conceptos necesarios para poner en claro el conocimiento. La consideración de la diferencia entre unos y otros contenidos nos conduce tan inmediatamente a la teoría pura de los todos y las partes que hemos de entrar en ella.

CAPÍTULO PRIMERO

LA DIFERENCIA ENTRE OBJETOS INDEPENDIENTES Y OBJETOS NO INDEPENDIENTES

1. *Objetos compuestos y simples, conglomerados y no conglomerados.*

Los objetos pueden estar entre sí en la relación de *todos* y *partes* o de partes de un todo. Son relaciones fundadas *a priori* en la idea de objeto. Todo objeto es parte real o posible de todos reales o posibles que le incluyen, mas no todo objeto necesita tener partes: objetos simples. Pero también podemos llamar simple al objeto en que no se pueden distinguir partes *disyuntas*, por lo menos dos. Un color rojo como género y el rojo determinado no son momentos *disyuntos*, pero sí lo son el colorido rojo y la extensión que cubre, porque no tienen nada de común en su *contenido*. De ellos decimos en amplio sentido que están *enlazados*. En tales todos, los miembros del enlace son no-independientes entre sí y están tan íntimamente unidos que hablaremos de una *compenetración*. Pero hay otros todos que en sí mismos están *despedazados* o son *despedazables;* de estos pedazos es de los que podemos decir en estricto sentido que son miembros. Aquí las partes no sólo son disyuntas, sino independientes como "pedazos" o "trozos". Vemos, pues, que en cuanto hablamos de relaciones entre partes, éstas se nos aparecen sujetas a *formas* diferentes las cuales dependen de la diferencia entre objetividades independientes y no-independientes.

2. *Introducción de la distinción entre objetos (contenidos) no-independientes e independientes.*

En *amplio* sentido, *parte* es todo lo que puede discernirse en un objeto, lo que éste "tiene" en sentido real y lo constituye; tales son los predicados reales, como *rojo* y *redondo*, que no sean de relación, toda forma de enlace real como la configuración espacial. En nuestro sentido son partes únicamente las partes *independientes (pedazos)*. Pero como toda parte puede convertirse en objeto propio (o como se suele decir "contenido") de una representación, puede ser llamada objeto (contenido) de modo que la distinción entre las dos clases de partes señala una distinción entre los objetos (contenidos) en general, tomando *objeto* en su más amplia acepción, aunque cuando hablamos de objetos solemos pensar en objetos independientes. Pero si hablamos de contenidos nos solemos mover en la esfera psicológica que es donde nació la distinción entre contenidos independientes y no-independientes al decir Berkeley que podemos rememorar cosas singulares y percibidas y también componerlas o dividirlas en la imaginación, por ejemplo, representarnos un hombre con dos cabezas o con cuerpo de caballo o pedazos solos como una cabeza, una nariz; pero que no podemos separar la "idea" de un movimiento de la "idea" del móvil. Según esto, sólo podemos abstraer —en el sentido de "separar" de Locke— las partes de un todo representado que, aunque unidas de hecho con otras, pueden, sin embargo, existir efectivamente sin ellas. Si tenemos en cuenta que para Berkeley *esse* es igual a *percipi* y que las "ideas" son contenidos realmente vividos de conciencia, podemos traducir aquello en estas palabras: los contenidos que hayan sido representados alguna vez juntos son de dos cla-

ses: independientes o no-independientes. Los primeros existen cuando los elementos de un complejo de representación pueden, *conforme a su naturaleza, ser representados separadamente.* Los segundos en el otro caso.

3. *La inseparabilidad de los contenidos no-independientes.*

Para caracterizar esta posibilidad o imposibilidad de representación separada podemos decir: respecto a *ciertos* contenidos, tenemos la evidencia de que la modificación o anulación de uno al menos de los contenidos dados juntos con ellos, la modificaría o anularía. Respecto a *otros* contenidos nos falta esa evidencia. Los primeros no pueden pensarse más que como partes de todos más amplios mientras que los segundos aparecen como posibles aunque nada se uniera con ellos. A éstos, *representables separadamente*, pertenecen todas las cosas fenoménicas y sus pedazos, como la cabeza de un caballo que podemos representar, mantener en la imaginación haciendo cambiar o desaparecer las demás partes del caballo. Esto vale no sólo para los objetos aparentes, sino también para las vivencias y para los complejos de sensaciones "aprehendidas" objetivamente en esas vivencias, como los fenómenos de sonido, olor y otros que podemos pensar sin relación con la existencia de las cosas.

4. *Análisis de ejemplos, según Stumpf.*

Veamos ejemplos de contenidos inseparables, como la relación entre el color y la extensión o entre ambas y la figura. En cierto modo puede variar el color independientemente de la extensión, siendo ésta la misma o viceversa. Pero, en realidad, esta variabili-

dad independiente se refiere sólo a las especies de los momentos en sus géneros. Si permanece inalterado el momento del color, con respecto a la especie color, puede cambiar específicamente la extensión y la forma. Pero, en realidad, la cualidad — dice Stumpf — es afectada por la modificación de la extensión, mas no en el modo de modificación que le es peculiar; es decir, un verde no se hace más verde o menos sino que, siguiendo siendo verde, disminuye hasta desaparecer por simple modificación de la cantidad. A esto tendríamos nosotros que añadir que lo propiamente afectado no es la cualidad sino el momento inmediato que le pertenece en la intuición. De aquí se sigue — según Stumpf — que cualidad y extensión son inseparables por su naturaleza y forman un *contenido total* del que sólo son contenidos parciales; no pueden por su naturaleza existir en la representación separada e independientemente uno de otro.

Lo mismo pasa en la relación entre cualidad e intensidad, como se ve en los sonidos. Con la anulación de la intensidad queda anulada la cualidad y viceversa, y esto no es un hecho empírico sino una necesidad apriorística fundada en la esencia pura. Lo mismo ocurre con la modificación: una aproximación continua de la intensidad al límite cero es sentida como una disminución de la impresión cualitativa mientras que la cualidad como tal (específicamente) sigue inalterada.

5. *Determinación objetiva del concepto de inseparabilidad.*

Pero el poder representar un contenido separadamente "por sí" no significa para la esfera fenomenológica, para la esfera de los contenidos realmente vividos, que pueda ser desligado de toda fusión con contenidos coexistentes, arrancado a la unidad de la conciencia. En este sentido todos los contenidos son

inseparables: el contenido "cabeza del caballo" tenemos que representárnoslo forzosamente en una conexión, sobre un fondo objetivo que se aparece con él. Por tanto, la separabilidad dice sólo que podemos mantener idéntico el contenido en la representación aunque variemos sin límites y caprichosamente los contenidos unidos, e incluso si se anulan algunos o todos.

Esto implica que la existencia de ese contenido, con todo lo que le pertenece por esencia, no está condicionado por la existencia de otros; que podría ser *a priori*, es decir, según su esencia, aunque nada existiera fuera de él o cambiase caprichosamente. Esto es, en la naturaleza del contenido mismo, en su *esencia* ideal, no se funda ninguna dependencia respecto a otros contenidos. Podrá ocurrir que con su *existencia* estén dados otros contenidos, pero su *esencia* no exige *a priori* ninguna otra esencia tramada con ella. Así también, contenido no-independiente es el que por esencia está unido con otros y no puede existir si no existen con él éstos otros; estos contenidos sólo pueden ser, pues, *partes de contenido.*

Bastará que sustituyamos los términos "contenido" y "parte de contenido" por los de "objeto" y "parte de objeto" para tener una distinción objetiva, libre de toda referencia tanto a los actos de aprehensión como a cualesquiera contenidos fenomenológicos.

6. *Continuación. Enlace en la crítica de una determinación muy usada.*

A veces se establece la diferencia diciendo: los contenidos o partes de contenido independientes pueden ser representados por sí, mientras que los no-independientes sólo pueden ser notados por sí, pero no representados: notado por sí es un objeto de atención propiamente dirigida a ello; representado por sí, un objeto de representación propiamente

dirigida a ello. Podría entenderse entonces que el atender distintivo y el representar son incompatibles y se excluyen; pero hay momentos no-independientes, como las "notas" o formas de relación que son objeto de representación dirigida a ellas lo mismo que los contenidos independientes "ventana", "cabeza", etc. De otro modo, ni hablar podríamos de ellos. Notar por sí y representar por sí (en el sentido supuesto) no se excluyen sino que los encontramos juntos; en la *aprehensión* perceptiva lo por sí notado se convierte *eo ipso* en representado y a su vez el contenido representado (cabeza) es también notado por sí. Por tanto, si se atribuye al "por sí" en ambos casos la misma función, no habría diferencia entre las dos clases de contenidos.

Pero no hay tal función análoga: representar un objeto por sí, quiere decir *representar separadamente*, esto es, que no somos remitidos necesariamente a otra cosa en la cual, sobre la cual o con la cual exista, sino que es lo que es aun cuando todo lo demás fuera aniquilado. Claro es que a veces está en una conexión, incluso dada con el objeto; por ejemplo, no podemos representarnos el contenido visual "cabeza" sin fondo visual. Pero este no-poder es distinto del que usamos para definir los contenidos no-independientes. Es un no-poder *intuirlo* aislado a causa de la fuerza de asociaciones de índole puramente efectiva, que no impide la posibilidad "lógica", de que, por ejemplo, nuestro campo visual quedase reducido a ese contenido.

Ello se ve claramente sustituyendo la palabra *representar* por la palabra *pensar*. No podemos *pensar* una "nota", una forma de enlace separada de todo lo demás, como existiendo en y por sí; por ejemplo, el color sin la extensión. Esto sólo podemos hacerlo con los contenidos que sean cosas. Estas diferencias no se refieren a hechos de nuestro pensar subjetivo sino que radican en el puro *ser* de las cosas.

7. *Más rigurosa precisión de nuestra definición mediante los conceptos de ley pura y género puro.*

Así, pues, *no poder pensar* significa, no la *incapacidad subjetiva* del no-poder-*representar* de otro modo sino la *necesidad objetiva ideal* de no-poder-ser de otro modo, la cual está dada por esencia en la conciencia de la *evidencia apodíctica.* Necesidad objetiva equivale a *ser sobre la base de una legalidad objetiva,* universal, fundada en la esencia de la cosa. El no-poder existir-por sí una parte no-independiente quiere decir que los *objetos no-independientes son objetos de especies puras respecto a las cuales existe la ley de esencia que dice que esos objetos, si existen, sólo pueden existir como partes de todos más amplios de cierta especie correspondiente.* La coloración de este papel es un momento no-independiente; no sólo es de hecho una parte, sino que por su esencia, *por su especie pura está predestinada a ser parte,* pues una coloración sólo puede existir como momento en algo coloreado. Esta ley de esencia no existe para los objetos independientes.

7 bis. *Ideas independientes y no-independientes*

Estas distinciones referíanse al ser de las singularidades individuales — que son aprehendidas como singularidades, de ideas. Pero pueden trasladarse también a las *ideas mismas,* que en un sentido algo distinto pueden designarse como independientes y no-independientes. Una diferencia ínfima de un género supremo es relativamente independiente respecto a la escala de las especies puras hasta el género supremo; como lo es toda especie ínfima respecto a la suprema. En cambio, géneros cuyas singularida-

des individuales no pueden existir *a priori* sin pertenecer a la extensión de otros géneros son no-independientes respecto a éstos.

8. *Separación de la diferencia entre contenidos independientes y no-independientes y la diferencia entre contenidos intuitivamente destacados y fundidos.*

Con la distinción entre contenidos independientes y no-independientes en el terreno fenomenológico (o de lo dado intuitivamente) crúzase otra: la distinción entre los contenidos que están *intuitivamente separados*, destacados de otros contenidos, y los contenidos *fundidos* con los restantes. Se trata aquí de una distinción en relación a los contenidos coexistentes en los cuales aquél no fluye *indistintamente*, de suerte que puede destacarse por sí mismo. En cambio, el contenido no separado intuitivamente forma con los otros coexistentes un todo en el que no se destaca de ese modo, sino que está no sólo unido con sus compañeros sino "fundido". Si ahora pensamos en contenidos independientes veremos que lo son aunque no posean la independencia de esa separación que es de especie muy distinta. Así, las partes de una superficie intuitiva continuamente matizada son independientes, aunque no separadas. Cuando se trata de concretos sensibles (contenidos independientes en la esfera de la sensibilidad externa) la separación intuitiva se basa casi siempre en la *discontinuidad*.

9. *Continuación. Referencia a la esfera más amplia de los fenómenos de fusión.*

Continuidad y discontinuidad no deben tomarse aquí con exactitud matemática; los lugares de discontinuidad no son límites matemáticos y la distancia no debe ser demasiado pequeña. (Habría, pues, que distinguir entre separación neta y separación confusa. Así como las figuras esenciales de lo dado intuitivamente — "árbol", por ejemplo — no son exactas o ideales como un cubo geométrico, los conceptos descriptivos adecuados fiel e inmediatamente a la intuición, los conceptos de toda descripción fenomenológica pura, son distintos de los conceptos determinativos de la ciencia objetiva). Por otra parte esa separación por discontinuidad (o fusión por continuidad) abarca un campo muy limitado; la discontinuidad se refiere a las diferencias específicas ínfimas de uno y el mismo género puro inmediatamente superior, por ejemplo, a cualidades de color comparadas con cualidades de color. Pero no se trata de mera distancia entre contenidos coexistentes, tal como la distancia o intervalo entre dos sonidos simultáneos; sino que la discontinuidad se refiere a los momentos específicamente diferentes en cuanto que están extendidos limitándose unos a otros un momento en continua variación: el momento espacial o temporal. Una cualidad visual pasa a otra al traspasar un límite en el espacio o el tiempo; siempre hay un punto en que las cualidades limítrofes tienen una distancia finita y no demasiado pequeña. Al mismo tiempo, la distancia entre colores conquista las partes espaciales cubiertas y de esta suerte los momentos que cubren el espacio crean una discontinuidad y separan el pedazo que así puede ser destacado, hacerse notable por sí y librarse de la fusión.

Bastan estas consideraciones para ver que en la di-

ferencia entre contenidos que se destacan y contenidos que no se destacan nos movemos en la esfera de las intuitividades vagas "subjetivas", pero no llegamos a la diferencia ontológica universal entre contenidos abstractos y concretos o no independientes e independientes. Pues los contenidos que se separan pueden ser tanto independientes como no independientes. No es, pues, lícito confundir las dos distinciones como se hace cuando se colocan en el mismo plano la no-independencia de las partes inseparadas de una superficie uniformemente coloreada y la no-independencia de los momentos abstractos color y extensión, o cuando se quiere fundar la diferencia ontológica entre concreto y abstracto en que el acto de representar es, en el concreto, acto más inmediato y, por tanto, independiente, porque no necesita basarse en otro representar, mientras que el acto de aprehender un abstracto es más mediato y no-independiente porque necesita por base la representación previa de un concreto implicado.

10. *La multiplicidad de las leyes que pertenecen a las diferentes especies de no-independientes.*

De lo dicho se desprende que a la no-independencia pertenece siempre una ley apriorística fundada en lo universal de la parte y del todo, la cual puede ser expresada con mayor determinación. Una ley apriorística es, por de pronto, que un objeto no-independiente sólo puede existir como lo que es en un todo más amplio. En cada caso podrá ser de esta o aquella especie y también ser distinta la especie del complemento que necesita para existir. Si decimos que el momento del color sensible exige un todo, queda sin determinar la especie del todo, el modo cómo tal "cualidad" es parte y la especie del complemento que exige, lo que ya no ocurre si digo que

un color sensible sólo puede existir como "cualificación" de una "extensión". Ésta es ya una posibilidad particular entre las diferentes posibilidades que tiene un objeto no-independiente de ser inherente a un todo, posibilidad particular determinada por la esencia de la cualidad sensible (o de la extensión).

Existen, pues, leyes de esencia objetivamente determinadas y que cambian en varios aspectos. Existen relaciones de necesidad, fijamente determinadas — leyes puras que están *determinadas en su contenido* — que cambian con las especies puras de los contenidos no-independientes, y que, por consiguiente, prescriben a unos de esos contenidos complementos de esta especie y a otros, complementos de otra especie distinta. Las especies enlazadas por estas leyes son, a veces, pero no siempre, diferencias específicas ínfimas. Si una ley prescribe a contenidos de la especie color la conexión con contenidos de la especie extensión, no prescribe ningún color determinado a una extensión determinada ni a la inversa. Así, pues, el concepto de no independencia equivale al concepto de *legalidad ideal en conexiones unitarias*, pues tal conexión legal, a diferencia de la de hecho, significa que una parte, que por su esencia pura es de esa especie, sólo puede existir enlazada con ciertas partes de ciertas especies. También la ley puede hablar de la *imposibilidad de un enlace;* por ejemplo, diciendo que la existencia de un A excluye la de un B porque ambos necesitan el mismo complemento de modo exclusivo; así, un color excluye a otro en el mismo trozo de superficie, pues los dos lo exigen igualmente.

11. *La diferencia entre estas leyes materiales y las leyes "formales" o "analíticas".*

Las necesidades o leyes que definen algunas clases de no independencias se fundan en la peculiaridad esencial de los contenidos, en los *géneros puros*, en las *especies*, en las *diferencias*. Si pensamos la totalidad de tales objetos ideales tendremos la totalidad de las "esencias" puras de todas las objetividades individuales (existentes) idealmente posibles. A esas esencias corresponden los *conceptos y proposiciones que contienen la cosa*, las cuales hemos de distinguir de los conceptos y proposiciones *meramente formales*, exentos de toda "materia que contenga la cosa", bien sean categorías *formales-lógicas*, bien categorías *formales-ontológicas* (véase capítulo final de los *Prolegómenos*). Es la diferencia entre conceptos como *algo*, *uno*, *objeto*, *propiedad*, *todo*, *parte*, y conceptos como *casa*, *árbol*, *sonido*, *espacio*, *sensación*, etc. Los primeros se agrupan alrededor de la idea vacía de algo o de objeto en general, enlazados con él mediante los axiomas ontológicos formales; los últimos, en torno a diferentes géneros supremos de cosas (*categorías materiales*) en los que arraigan *ontologías materiales.* Esta distinción entre esencias "formales" y "materiales" es la base de la diferencia entre disciplinas (o leyes y necesidades) *analíticas a priori* y *sintéticas a priori.*

Es claro que las leyes (o necesidades) pertenecientes a las distintas especies de no-independencia caen en la esfera del *a priori* sintético. Una universalidad analítica pura es, por ejemplo, "un todo no puede existir sin partes"; una necesidad analítica es "un rey no puede ser si no hay súbditos" o "no puede haber derecha sin izquierda". Se trata de términos correlativos que no pueden existir el uno sin el otro. Diferente es la proposición "un color no puede existir

sin algo coloreado, sin una extensión por él cubierta" porque en ella "color" no es una expresión cuya significación incluya la representación de una referencia a otra cosa; la existencia de la extensión no está fundada "analíticamente" en el concepto "color".(1)

La mutua condicionalidad de los correlativos señala sin duda que ciertos momentos se exigen mutuamente, pero lo hace en determinación formal, sin la referencia a la particularidad material que tengan las relaciones y miembros de las relaciones, exclusivamente sobre la base de la esencia de la categoría formal de relación, pudiendo reducirse a la siguiente ley donde los miembros y la relación se designan tan sólo con la palabra "ciertos"; si *cierto a* está en *cierta relación* con *cierto b*, este *b* estará en *cierta relación* correspondiente con aquel *a*. Aquí *a* y *b* pueden variar ilimitadamente.

(1) En este parágrafo y el siguiente llega Husserl al sumo rigor de una diferenciación de enorme importancia en la historia de la filosofía: la diferenciación entre lo "analítico *a priori*" y lo "sintético *a priori*". Juicio analítico *a priori* es aquel en cuyo sujeto está implicado el predicado. Juicio sintético *a priori* es aquel en cuyo sujeto no está implicado el predicado, sino que se le añade, pero no a capricho o empíricamente sino según esa ley ideal de que una parte no-independiente de cierta especie determinada sólo puede existir enlazada con partes de otras especies también determinadas o, como Husserl dirá después, cuando existe una relación de *fundamentación* entre sujeto y predicado. Las leyes de dependencia o fundamentación expresan leyes materiales; una necesidad universal e independiente de todo lo lógico y de toda deducción y que tiene su fundamento en la particularidad esencial de los contenidos materiales en su especificidad. La intuición de esencias materiales como, por ejemplo, color, sonido, etc., hace posibles conocimientos esenciales que al mismo tiempo, son materiales, pero no son empíricos. Con esto se llega a la idea de Husserl, que contra la de Kant de que todo lo *a priori* es formal sostiene que hay un *a priori* no formal sino material. Ésta es una de sus innovaciones, acaso la más importante en la filosofía. (Nota del abreviador.)

12. *Determinaciones fundamentales sobre proposiciones analíticas y sintéticas.*

Leyes analíticas son proposiciones incondicionadamente universales (libres de toda posición existencial de algo individual) que no contiene más conceptos que conceptos formales, que categorías formales. Estas leyes pueden particularizarse por la introducción de conceptos materiales y pensamientos que ponen existencia individual; estas particularizaciones de las leyes analíticas son *necesidades analíticas.* Por ejemplo, si particularizo la ley del párrafo anterior diciendo: "si esta casa es roja, la rojez conviene a esta casa", la necesidad analítica le viene de ser caso particular de aquella ley y no de la posición empírica de existencia: esta casa. *Proposiciones analíticamente necesarias* son proposiciones cuya verdad es independiente de la peculiaridad material de sus objetos, de la eventual efectividad del caso y de la validez de la posición de existencia si la hay. Estas proposiciones pueden ser *formalizadas por completo*, sustituyendo toda materia objetiva por la forma vacía "*algo*" siempre que se conserve la forma lógica de la proposición y excluyendo toda posición de existencia, con lo cual quedan como casos empíricos de las leyes formales obtenidas por esa sustitución. Así, la proposición "la existencia de esta casa incluye la de sus muros, tejas, etc." es analítica porque se la puede traducir a la *fórmula analítica:* "la existencia de un todo incluye la de sus partes" en la que no hay más que categorías formales lógicas y formas categoriales, y se convierte en caso empírico de ésta.

De lo dicho se desprende también el concepto de *ley sintética a priori* y de *necesidad sintética a priori:* toda ley pura que no admite la formalización de esos conceptos (es decir, toda ley que no sea una necesidad analítica) es una ley sintética *a priori* y sus

particularizaciones son necesidades *sintéticas*. Tal es: "el color necesita para existir una extensión que coloree".

Con esto queda clara la diferencia esencial entre las leyes sintéticas que se fundan en la naturaleza específica de los contenidos, de las cuales penden las no-independencias, y las analíticas y formales fundadas en las "categorías" formales y, por tanto, indiferentes a toda materia. Con ello queda también aclarado *lo analítico a priori* y *lo sintético a priori*, uno de los problemas más importantes de la ciencia.

13. *Independencia y no-independencia relativas.*

Hasta ahora hemos considerado la independencia como absoluta, como un no-depender de todos los contenidos concomitantes y lo mismo la no-independencia como depender al menos de uno. Pero ambos conceptos pueden ser relativos: por ejemplo, el momento de la extensión visual con todas sus partes es no-independiente, pues no puede pensarse sin color, pero dentro de la extensión considerada *in abstracto* (prescindiendo del color) cada uno de sus pedazos es relativamente independiente, y cada uno de sus momentos, por ejemplo la forma, es relativamente no-independiente. Tenemos, pues, dentro de algo no-independiente un independiente relativamente a ese todo.

No-independiente en el todo T y relativamente al todo T llámase al contenido parcial de ese todo que sólo puede existir como parte y como parte de una especie de todos representada en ese conjunto. El contenido parcial para el que esto no valga es *independiente en el todo T y relativamente al todo T*. Para mayor brevedad, hablare-

mos de *partes no-independientes o dependientes del todo* o *de partes (todos parciales) del todo.*

Pero la relación puede ser no sólo de partes con el todo, sino de un *contenido con otro contenido,* aunque sean disyuntos. Podemos decir que un contenido *a* es relativamente no-independiente respecto a un contenido *b* cuando existe una ley, fundada en las esencias genéricas *a* y *b*, según la cual, *a priori*, un contenido del género puro *a* sólo puede existir en (o enlazado con) un contenido del género *b*. Esto quiere decir que el género puro *a*, con respecto a la posible existencia de singularidades individuales a él correspondientes, está atenido al género *b;* o más brevemente, que el ser de un *a* es relativamente no-independiente (o dependiente) respecto al género *b*.

La necesaria coexistencia puede ser en un punto del tiempo o en un tiempo dilatado. En este último caso, *b* es un todo temporal como cuando un contenido *x* que encierra la determinación de tiempo *t* exige el ser de otro contenido *h* con la determinación de tiempo mayor $t' = t + d$, como ocurre en la esfera de los hechos fenomenológicos del "flujo de la conciencia"; tal la conciencia retentiva de lo "recién sido" — que tiene el carácter inmanente del ahora actual que exige que haya acabado de ser el fenómeno consciente *como* recién sido.

Es independiente en (y relativamente a) el todo concreto de una intuición visual momentánea, todo pedazo o sección concretamente llena del campo visual en cambio, todo color de tal pedazo, la configuración cromática del todo etc. son no-independientes. Igualmente el campo visual lleno es independiente en (y relativamente a) el todo de la intuición sensible momentánea; pero las cualidades y las formas son no-independientes. Aquí todo lo que fué no-independiente e independiente con relación al todo del ejemplo anterior, sigue en la misma relación con el todo de que ahora hablamos.

Podemos enunciar esta verdad general: *lo que es independiente o no-independiente en relación a un M sigue en la misma relación con cualquier todo M' con relación al cual M es independiente o no-independiente.*

CAPÍTULO II

PENSAMIENTOS PARA UNA TEORÍA DE LAS FORMAS PURAS DE LOS TODOS Y LAS PARTES

14. *el concepto de fundamentación y teoremas que le corresponden.*

La ley formulada y aplicada en el último párrafo no es una proposición de experiencia ni una ley inmediata de esencia; admite una demostración *a priori* como otras muchas leyes afines. Cuando se pueden fundar deductivamente tales proposiciones se acredita el valor de las determinaciones rigurosas que encierran. Por eso nos detenemos en este punto.

Definiciones. Cuando por ley de esencia un *a* sólo puede existir como tal cuando se halla en una unidad comprensiva que lo enlaza con un *m* decimos que el *a*, como tal, *necesita ser fundado* por un *m* o que el *a* necesita ser complementado por un *m*. Por consiguiente, si *a'* y *m'* son *casos singulares* de los géneros puros *a* y *m* que se hallan en tal relación, decimos que *a'* está fundado por *m'* y *exclusivamente* por él cuando sólo *m'* satisface la necesidad de complementación que siente *a'*. Mas indeterminadamente decimos que dos contenidos —o dos especies puras— se hallan en *relación de fundamentación* o de necesario *enlace*. Decir que

a' necesita complementación o está fundado en cierto momento equivale a que *a'* es no-independiente.

Teorema 1. Si un a *necesita ser fundado por un* m, *un todo del cual* a *sea parte, pero no* m *necesitará la misma fundamentación.*

Teorema 2. Un todo que tenga como parte un momento no-independiente, sin la complementación exigida por dicho momento, es también no-independiente y lo es relativamente a todos los todos independientes superiores en los cuales esté contenido ese momento no-independiente.

Teorema 3. Si T *es una parte independiente* (esto es relativamente a T'), *toda parte independiente* t *de* T *será también parte independiente* (relativamente a) *de* T'. Dicho de otro modo: *Si* a *es una parte independiente de* b *y* b *lo es de* g, a *también será parte independiente de* g, o también la *parte independiente de una parte independiente es parte independiente del todo.*

Teorema 4. Si p *es parte no-independiente del todo,* T *será también parte no-independiente de cualquier otro todo del que* T *sea parte.* Dicho de otro modo: *Si un* a *es parte no-independiente de un* b *y* b *lo es de un* g, a *será parte no-independiente de* g. O bien: *Una parte no independiente de una parte no-independiente es parte no-independiente del todo.*

Teorema 5. Un objeto relativamente no-independiente es también absolutamente no-independiente; pero un objeto relativamente independiente puede ser no-independiente en sentido absoluto (véase parágrafo anterior).

Teorema 6. Si a *y* b *son partes independientes de un todo* T, *serán también relativamente independientes entre sí.*

15. *Tránsito a la consideración de las más importantes relaciones de las partes.*

Veamos ahora las relaciones *a priori* que existen entre las partes y el todo y también entre las partes de un mismo todo. Cuando las comparamos encontramos notables diferencias sobre las cuales se basa la común opinión de que los todos y las partes son de distintas especies. Así, la mano es parte del hombre en muy diferente manera que el color de esa mano o que los actos psíquicos. Así, también las partes de una extensión se unen entre sí de otro modo que con sus colores.

16. *Fundamentación bilateral y unilateral, mediata o inmediata.*

Dos partes de un todo pueden estar en relación de fundamentación o no. En el primer caso la fundamentación puede ser *bilateral* o mutua, cuando la parte A exige la parte B y viceversa, y *unilateral* cuando A exige B, pero no al revés. El color y la extensión se fundan bilateralmente, una a otra, en una intuición unitaria porque no puede pensarse color sin extensión ni extensión sin cierto color. Pero hay que añadir, en cuanto a la independencia o no independencia relativa al todo de que son partes, que si entre dos de éstas existe una relación de fundamentación mutua, entonces es indudable su no-independencia relativa, pero si la relación de fundamentación es unilateral, entonces el contenido que fundamenta puede ser independiente. La figura de un pedazo está fundada en el pedazo, es decir, una parte no-independiente relativamente al todo está fundada en un independiente.

La fundamentación de una parte en otra puede

ser *inmediata*, cuando están en enlace inmediato y *mediata* en el otro caso. Si *a*' está inmediatamente fundado en *b*'; y mediatamente en *g*' (es decir, que *b*' está fundado inmediatamente en *g*') es válido universalmente que un *a* cualquiera está fundado inmediatamente en un *b* y mediatamente en un *g*; pues esta relación — como la anterior — no está ligada a los momentos individualmente dados, sino que corresponde a la relación de fundamentación según su consistencia esencial. *El orden de la mediatez e inmediatez está basado en las leyes mismas de los géneros puros.* Por ejemplo, el momento genérico *color* sólo puede ser realizado con un momento de diferencia ínfima como *rojo*, *azul*, etcétera. Éste, a su vez, sólo en conexión con cierta extensión. Estos enlaces y fundamentaciones inmediatas condicionan los mediatos entre color y extensión. Estas leyes de conexión para las fundamentaciones mediatas son consecuencias analíticas de las que rigen las fundamentaciones inmediatas.

17. *Definición exacta de los conceptos: pedazo, momento, parte física, abstracto, concreto.*

Podemos ahora dar una definición exacta de los conceptos, aunque tal vez los términos sean discutibles. En el concepto de parte hacemos la distinción entre *pedazo* o parte en sentido estricto — la parte independiente relativamente a un todo — y *momento* o *parte* abstracta del todo — la parte que es no-independiente relativamente a dicho todo. Partes abstractas pueden tener pedazos (los pedazos de una duración, aunque ésta es algo abstracto) y pedazos pueden tener partes abstractas (las formas de estos pedazos). La división de un todo en una pluralidad de pedazos se llama *despedazamiento*. Dos de estos pedazos pueden tener aun un momento idéntico; por ejemplo, el límite común de pedazos colindantes en

un continuo dividido. Los pedazos son *separados* cuando son *disyuntos* en sentido estricto; es decir, cuando ya no tienen ningún momento idéntico. Como una parte abstracta es también abstracta en relación con cualquier todo más amplio y cualquier conjunto de objetos que comprenda ese todo, un abstracto relativo es *eo ipso* un abstracto absoluto. Por tanto, un objeto que está en un todo respecto al cual es parte no-independiente es un *abstracto puro y simple*.

Una extensión se puede dividir en extensiones; una duración, en duraciones; es decir, en pedazos del mismo género ínfimo. En estos casos, el todo es un *todo extensivo* y las partes *partes extensivas*.

Un objeto se llama *concreto relativo* por referencia a sus momentos abstractos y *concreto próximo* por referencia a sus momentos próximos. (Ya veremos la distinción entre momentos próximos y lejanos). Un concreto que no sea abstracto en ninguna dirección es un concreto absoluto. También podemos llamar *parte concreta* al pedazo. Podemos decir también que concreto absoluto es todo contenido absolutamente independiente. Generalmente, al usar sola la palabra *concreto* se menta al concreto absoluto.

18. *Diferencia entre partes mediatas e inmediatas de un todo.*

Con la diferencia entre pedazos y partes abstractas va unida la que existe entre partes *mediatas* e *inmediatas* o, si se quiere, partes *remotas* y *próximas*. Como estos términos pueden entenderse en dos sentidos, comenzaremos por el más corriente. Si *p (T)* es una parte del todo *T*, entonces una parte de dicha parte *p' (p(T)* es, a su vez, parte del todo, pero parte mediata mientras que *p(T)* es parte inmediata. La diferenciación es relativa, pues *p(T)*

puede ser a su vez parte mediata por estar contenida como parte en otra parte del todo. Llamaremos, pues, partes *absolutamente inmediatas* a las partes que no pueden valer como partes de ninguna parte del mismo todo y absolutamente mediatas las que entran como partes en partes del todo. Toda parte geométrica de una extensión es mediata absolutamente, pues siempre hay partes de la extensión que la comprenden. En cambio, la extensión total es una parte absolutamente inmediata del todo, porque no es parte de otra extensión del mismo todo.

19. *Un nuevo sentido de esta diferencia: partes próximas y partes remotas del todo.*

Los términos "partes inmediatas" y "mediatas" cobran un contenido distinto cuando comparamos las diversas relaciones en que están las partes y el todo. Una extensión puede ser partida en pedazos, los que, a su vez, pueden ser divididos en trozos menores, éstos en otros y así sucesivamente. Estas partes de las partes son partes del todo exactamente en el mismo modo que las partes primitivas. Para el modo de hacer las divisiones, no hay determinación objetiva; podemos empezar por cualquier división, dividiendo el todo extensivo bien en veinte pedazos, bien en cuatro que, a su vez, dividimos en cinco cada uno. Depende de nuestra preferencia. Así, pues, una parte que es mediata por virtud de una división, puede ser inmediata si hemos preferido otro modo de división.

Otra cosa observamos en otros ejemplos. Una melodía es un todo con sonidos singulares como partes. Cada uno de estos sonidos tiene partes — un momento de cualidad, otro de intensidad, etc — que por ser partes de partes son partes mediatas de la melodía. Pero la mediatez del momento de la cua-

lidad no es atribuíble a una preferencia subjetiva por cierto modo de división, sino que en sí el sonido es la parte primera, inmediata al todo, y su cualidad la segunda mediata. En cuanto a la intensidad del sonido, no parece momento inmediato del sonido sino inmediato de la cualidad y, por tanto, mediato del sonido y aún más mediato del todo melódico. Lo mismo el momento de colorido inherente a una parte extensiva de algo intuído pertenece primariamente a esa parte y secundariamente al todo de la intuición. Estos diferentes grados de mediatez no obedecen a ninguna preferencia subjetiva, sino que para una parte singular está fijamente determinado en sí el hecho de ser mediata o no (en el sentido que ahora explicamos) y, en el primer caso, de ser mediata primaria, secundariamente, etc.

Así, pues, para mayor claridad terminológica, podemos hablar de *partes próximas* y *remotas*, y para mayor determinación de *partes primarias*, *partes secundarias* (que a su vez son primarias de las primarias), *terciarias* (primarias de las secundarias), etcétera. Volviendo al ejemplo de la extensión, todo pedazo de una extensión es parte primaria de ésta, aunque pueda ser concebida como parte mediata de la misma. Conservamos los términos de *mediata* e *inmediata* en el sentido más general examinado en el parágrafo anterior.

20. *Partes próximas y remotas relativamente unas y otras.*

Estas relaciones son de las partes respecto al *todo*, pero también empleamos los mismos términos— aunque en otro sentido — cuando consideramos la relación mutua de las partes y hablamos de conexión mediata o inmediata de las partes. Pero en el caso primero hacemos nuevas distinciones. Es corriente que dos partes *a* y *b* estén enlazadas en *una*

unidad parcial que excluye otras partes y que *b* — pero no *a* — esté enlazada de la misma manera con con *c*, pero merced a la forma compleja de unidad *c*. Claro es que entonces también *a* está enlazada *ab* y *bc*. Estos dos enlaces son inmediatos y el *a* con *c* mediato. Pero aún puede haber enlaces *cd*, *de;* entonces decimos que los miembros finales *d* y *e* están enlazados con *a* en mediatez creciente y que *d* es parte más remota que *c* y *e* aún lo es más. Esto es un caso simple, porque también cada letra *a*, *b*, *c*, podría comprender una unidad parcial compleja.

Puede haber otros enlaces, como los enlaces directos entre los miembros mediatamente enlazados, pero nos atenemos a las formas de relaciones compuestas determinadas por los enlaces elementales. La consideración de estas formas tiene una significación especial en los casos más frecuentes teorética y prácticamente, cuya índole se aclara cuando observamos los enlaces de puntos dentro de una recta. En éstos, como también en las duraciones de tiempo y en las configuraciones espaciales, los enlaces inmeditos y mediatos pertenecen todos a uno y el mismo género ínfimo; en todos esos casos existe *adición de segmentos*. Pero en la consideración puramente formal podemos prescindir de todo esto.

En esa consideración formal podemos dividir los enlaces en *encadenamientos*, cuando tienen en común algunos, pero no todos los miembros como ab-bc y enlaces que no contienen *encadenamientos* como ab. Aquellos son, pues, complexiones de enlaces de esta última especie. Los miembros de un enlace sin encadenamiento están *inmediatamente enlazados* o *avecindados*. Por tanto, en todo encadenamiento, *a-b-c* tiene que haber miembros inmediatamente enlazados: los que pertenecen a los enlaces sin encadenamiento *a* con *b*, *b* con *c*. Todos los demás miembros (a y c) están *mediatamente en-*

lazados. Los conceptos de *vecino* (miembro inmediatamente enlazado), *vecino de vecino*, etc, señalan la gradación de "lejanía" y entonces no son más que los *números ordinales*: primero, segundo, tercero, etc. Pero también se pueden determinar unívocamente estos conceptos por medio de un complemento que señala la "dirección del progreso", como *vecino de la derecha de A*, *vecino de la derecha del vecino de la derecha de A.*

21. *Determinación exacta de los conceptos rigurosos de parte y de todo así como de sus especies esenciales mediante el concepto de fundamentación.*

Hasta ahora hablamos de las relaciones esenciales más generales entre el todo y las partes o de las partes entre sí, *presuponiendo* siempre el concepto de todo. Sin embargo, se puede prescindir de éste sustituyéndole por la simple *coexistencia* de los contenidos que son sus partes, pudiendo decir que *un contenido de la especie* a *está fundado en un contenido de la esencia* b *cuando un* a *no puede existir conforme a su esencia sin que también exista un* b. Y podríamos definir el concepto riguroso de *todo* mediante el concepto de fundamentación, diciendo: por un todo entendemos un conjunto de contenidos que están envueltos *en una fundamentación unitaria* y sin auxilio de otros contenidos. Esos contenidos del conjunto son las *partes.* "Fundamentación unitaria" significa que todo contenido está conexionado, directa o indirectamente, por fundamentación con todo otro contenido, bien porque todos esos contenidos están fundados unos en otros mediata o inmediatamente, o bien que, al contrario, todos juntos fundan un nuevo contenido. También hay casos intermedios en que *a* funda con

b un nuevo contenido, y luego *b* con *c* y *c* con *d*, etcétera, en encadenamiento. En el primer caso (todos los contenidos fundados unos en otros), las partes (miembros del conjunto) se compenetran. En los demás, las partes están *fuera unas de otras*, pero determinan, todas juntas encadenándose por parejas, formas reales de enlace. Cuando se habla de *uniones*, *enlaces*, se mientan los de la segunda especie.

Adviértase que un mismo todo puede ser compenetración respecto a ciertas partes y enlace respecto a otras. Así, la figura espacial intuitivamente dada y cubierta de cualidad sensible es *compenetración* relativamente a sus momentos en fundamentación mutua como color y extensión y *enlace* relativamente a sus pedazos.

22. *Formas sensibles de unidad y todos*

Según nuestra definición, *no a todos los todos pertenece necesariamente una forma propia*, en el sentido de un momento particular de unidad que enlace las partes. Si la unidad se produce por encadenamiento no existe un momento propio, un momento de unidad fundado en *todas las partes* juntas. Sólo en los todos extensivos (divisibles en pedazos) son tales momentos indispensables *a priori*. Parece extraño que digamos que todos los todos, excepto los despedazables, carecen de formas de unidad enlazadoras, que la unidad de extensión y colorido, de cualidad e intensidad sonoras, se basan sólo en fundamentaciones uni- o bilaterales sin que, además, su coexistencia funde un propio contenido de forma, un momento de unidad. Es cierto que cuando pueden señalarse en la intuición formas de enlace, lo enlazado son partes independientes unas de otras, sonidos en la unidad de la melodía, coloridos separados en pedazos en la uni-

dad de la configuración cromática o figuras parciales en la unidad de la figura compleja total, etcétera. Pero en la unidad del fenómeno visual no encontramos junto a los contenidos de forma — que dan unidad a los pedazos — otros que enlacen los momentos no independientes como colorido y extensión, el momento de la forma y el del tamaño, etcétera. Hay, pues, *la posibilidad de unidades sensibles sin forma sensible susceptible de ser abstraída.*

Puede parecer extraño que simples necesidades de coexistencia o exigencias de complementación puedan conferir unidad y acaso se pregunte si no podrían estar los contenidos separados y simplemente yuxtapuestos, pero faltos de todo enlace en vez de que, como pretendemos, la fundamentación haya de significar ya unidad enlazada. Pero ya la imagen de "yuxtaposición" confirma nuestra idea, pues supone notoriamente contenidos independientes relativamente unos a otros que, sólo por serlo, pueden fundar esa forma *sensible* de la yuxtaposición. Se supone — y es cierto para los contenidos independientes que la imagen supone — que si no hubiera siquiera yuxtaposición, los contenidos no tendrían nada que ver entre sí. Pero los contenidos de que hablamos — el colorido y la extensión— los momentos no-independientes, están íntimamente relacionados, están fundados unos en otros y por eso no necesitan encadenamientos ni lazos para estar encadenados o enlazados unos a otros. No hay separación entre ellos, y, por tanto, no hay por qué buscar cómo la separación puede ser superada.

En nuestros ejemplos nos hemos servido de objetos intuitivos, pero lo dicho vale para los objetos en general. Lo que verdaderamente unifica son las relaciones de fundamentación. La unidad de los objetos independientes se produce por fundamentación. Ahora bien, siendo independientes, no fundados unos en otros, para que se produzca esa fun-

damentación no queda otro camino sino que ellos mismos reunidos funden nuevos contenidos, que llamaríamos contenidos unificantes frente a los contenidos o miembros fundamentantes. Pero los contenidos fundados entre sí tienen también unidad y aún más íntima, porque es inmediata, por esa fundamentación recíproca, puesto que no la "produce" un contenido nuevo fundado en los muchos miembros juntos, pero por sí separados. Si a ese contenido nuevo lo llamamos "unidad", entonces ésta es un "predicado real", un contenido real, y no se podría decir que otros contenidos tienen unidad. Pero si no empleamos esta terminología propicia a equívocos, tendremos que hablar de unidades hasta donde llegue la fundamentación unitaria, en el sentido antes definido, y diremos de todo conjunto de contenidos así unido que tiene unidad, aunque este predicado no sea real, es decir, no podamos destacar en él todo un elemento llamado "unidad". *La unidad es un predicado categorial.* Pero si se afirma que lo que une son los momentos de unidad, la infinita implicación de las relaciones de las partes exigiría una infinita implicación de momentos de unidad en cada todo: un momento de unidad *u* para *a* y *b;* otro *u'* para *a* y *u*, otro *u''* para *b* y *u;* y para *u* y *u'* como para *u* y *u''* otros momentos *u'''* y *u''''* y así *in infinitum.* Nuestra concepción evita estos regresos. Real (perceptible en una sensibilidad) no hay nada más que el conjunto de los pedazos de un todo, los cuales fundan nuevos contenidos que son las *formas* sensibles de unidad que los unen. Mas lo que da unidad a los momentos dentro de los pedazos, lo mismo que lo que une a los momentos de unidad con los pedazos son las fundamentaciones, en el sentido que hemos definido. Llamamos *momento de unidad* —distinto del concepto de "forma que da unidad" a un todo—, a un contenido que está fundado por una pluralidad de contenidos, no por algunos, sino por todos.

23. *Las formas categoriales de unidad y los todos.*

El concepto de *todo* no puede, pues, significar, en nuestro sentido, el mero *conjunto* de contenidos. *Conjunto* es la expresión de una unidad categorial y designa el correlato de una cierta *unidad de mención* referida a todos los objetos en cuestión. Aunque se reúna a los objetos en un conjunto no fundan un nuevo contenido; la intención unitaria no les presta ninguna forma objetiva de enlace, de suerte que la forma de conjunto podrá seguir existiendo, aunque varíen a capricho los contenidos comprendidos por ella. En cambio, un contenido fundado pende de la "naturaleza" peculiar de los contenidos fundamentantes por virtud de una ley pura. Un todo es, pues, una conexión determinada por los géneros ínfimos de las partes. Según las diferentes leyes o, en otras palabras, según las diferentes especies de contenidos que han de funcionar como partes, determínanse diferentes especies de todos. Un contenido no puede ser una vez parte de esta especie de contenido y otra vez de aquélla. El ser-parte-de-tal-determinada-especie depende de leyes apriorísticas o "esenciales". Con esto, establecemos el fundamento para una teoría sistemática de las relaciones entre las partes y los todos, según sus formas puras, según sus tipos categorialmente definibles y abstraídos de la materia "sensible" de los todos.

Se podrá objetar que antes — en el parágrafo anterior — afirmamos que la unidad es un predicado categorial mientras ahora decimos que la forma del conjunto es una forma categorial y, en cambio, la del todo, la de la unidad fundamentante es material. Pero, en nuestra concepción, la idea de unidad o todo está basada en la de fundamentación y está

en la de ley pura y, por su parte, la forma de la ley en general es categorial (no es nada material y perceptible); en este sentido, el concepto del todo de fundamentación es categorial. Pero el contenido de la ley de tales todos es el que está determinado por la particularidad material de las especies de los contenidos fundamentantes. Así, pues, la idea de la unidad se particulariza en unidades materiales. De aquí resulta (véase § 11 y ss.) que las leyes constitutivas para las diferentes especies de todos son *leyes sintéticas a priori*, mientras que las *analíticas a priori* pertenecen a las meras formas categoriales, como la idea formal de un todo en general y las particularizaciones meramente formales de esta idea. De estas particularizaciones hablaremos preferentemente.

24. *Los tipos formales puros de todos y partes El postulado de una teoría apriorística.*

Según la *forma pura de las leyes* se determinan las *formas puras* de los todos y las partes. Desde una especie cualquiera de todos, nos elevamos a su forma pura, a su tipo categorial, al "abstraer" la particularidad de las especie de contenidos correspondientes mediante una *abstracción formalizadora* que es distinta a la que destaca el "rojo" universal sobre la base de una cosa visual o sobre ese rojo ya abstracto abstrae aun el momento genérico "color". En esta formalización sustituímos los nombres que designan las especies de contenidos por expresiones como *cierta especie de contenido*, *cierta otra especie* así como inversamente, partiendo de pensamientos puramente categoriales llegamos por sustitución a los materiales.

En este sentido son formales las diferencias entre pedazos y partes abstractos sobre la base del concepto puro del todo. También la diferencia de

partes próximas y remotas, antes simplemente descrita y aclarada con ejemplos, queda ahora formalizada, reducida a la mera forma de ciertas relaciones de fundamentación.

Hemos visto antes que en una serie gradual de fragmentaciones de ciertos todos intuitivos, los pedazos obtenidos en cualquiera división están tan próximos del todo como los de la primera, de modo que cada trozo tiene con el todo la misma relación de fundamentación, sin diferencia ninguna. Pero cuando fragmentamos unidades estéticas, como una figura de estrella compuesta de otras estrellas, los puntos fundan nuevos contenidos, los segmentos; éstos fundan las estrellas y, a su vez, éstas la figura de estrella. Entre todas estas partes hay una gradación fija de fundamentaciones: lo fundado en un grado es fundamento para el grado superior hasta el supremo, de manera que para cada grado están determinadas ciertas formas nuevas que sólo se producen en ese grado. Según esto, el principio general dice:

Son partes mediatas o remotas del todo aquellos pedazos que con otros se unen en todos, merced a formas enlazadoras, y *estos todos constituyen unos todos de orden superior gracias a formas nuevas*. Así, pues, la diferencia entre partes próximas y remotas se basa en una diferencia —formalmente expresable— de las relaciones de fundamentación.

Cosa análoga sucede con los momentos no-independientes. Un momento como el de la extensión total pertenece a la cosa como un todo, mientras la extensión de un pedazo pertenece inmediatamente a este pedazo y remotamente al todo. Pero esta mediatez ya no es accidental, no depende del modo arbitrario de división, sino que es esencial y depende de la naturaleza formal de la relación. Una vez más vemos que *ciertos pedazos de momentos no-independientes y próximos al todo* (el pedazo de una extensión total) *se hallan más lejos del todo que esos mo-*

mentos mismos (la extensión total). También podemos decir formalmente: *partes abstractas de partes abstractas son más remotas del todo que estas partes mismas* (como la intensidad, parte abstracta de la cualidad sonora) y también formalmente y general, *partes abstractas son esencialmente mediatas cuando su necesidad de complemento queda satisfecha en la esfera de una mera parte.* También diremos: *las partes abstractas del todo que no sean partes abstractas de sus pedazos son más próximas al todo que las partes abstractas de los pedazos.*

Con estos pensamientos tenemos una indicación de lo que podría ser un desarrollo verdadero de la teoría pura de los todos y las partes que debería definir los conceptos con exactitud matemática y deducir los teoremas también en forma matemática, con lo que se llegaría a la sinopsis completa de las formas posibles de todos y partes y sus complicaciones *a priori.*

25. *Adiciones sobre la fragmentación de los todos por la fragmentación de sus momentos.*

Añadimos una observación. *La fragmentación de un momento no-independiente condiciona una fragmentación del todo concreto en cuanto que los pedazos que se excluyen, sin entrar, por sí mismos, en una relación de fundamentación mutua, traen consigo nuevos momentos por medio de los cuales son sustituídos individualmente por pedazos del todo.* Así, la fragmentación de la extensión cuasi espacial de un contenido visual determina una fragmentación de este contenido. El colorido de una extensión queda fragmentado por la fragmentación de la espacialidad en que se funda. Esto se debe a que el colorido de un pedazo no está fundado por el colorido de otro pedazo; o, dicho en general, a *que los pedazos del momento no se fundan*

unos a otros en el todo más amplio, sino que necesitan nuevos momentos para su fundamentación y al mismo tiempo a que esos nuevos momentos no encuentran su necesaria fundamentación más que en aquellos pedazos. Lo mismo sucede con los todos temporales de la intuición; si fragmentamos la duración de un proceso concreto fragmentamos también el proceso mismo.

Distinto es si de la esfera de las esencias dadas, que deben ser estudiadas en la intuición, pasamos a las conexiones empírico-reales de la naturaleza. Pero para hacer este paso, necesitamos una amplificación de los conceptos, pues, aunque la naturaleza tiene seguramente su *a priori* —que es el problema de la ontología de la naturaleza—, podemos afirmar que las leyes naturales no son verdades de esencia, sino de hecho. Ni su *universalidad* es "pura" e "incondicionada", ni la *necesidad* de todo acontecer real deja de estar gravada de *contingencia*, puesto que la naturaleza podía ser de otro modo de como es. Así, pues, si tratamos las leyes naturales como verdaderas leyes y referimos a ellas los conceptos puros que hemos formulado, obtendremos las ideas modificadas de fundamentación empírica, todo empírico, independencias y no independencias empíricas, pero si pensamos ante todo la idea de una naturaleza en general de la cual nuestra naturaleza sea una particularización singular, tendremos las ideas generales —no sujetas a *nuestra* naturaleza— de todo empírico, independencia empírica que, con las relaciones de esencia que les pertenecen, constituirían una ontología general de la naturaleza.

Volvamos ahora a la cuestión reflexionando sobre el sentido de las relaciones empíricas de necesidad que enlazan entre sí lo que está separado espacial y temporalmente en las conexiones empírico-reales de coexistencia y sucesión. Supongamos que por cierta ley causal una sucesión de variaciones que se produce en un tiempo $t_1 - t_0$ se anexiona con

necesidad otra sucesión en el tiempo limítrofe $t_2 - t_1$; es evidente que la primera pierde su independencia respecto a la segunda. Si ontológicamente a todo curso concreto de variaciones corresponden leyes que les adscriben ciertos consiguientes necesarios y además él tiene que ser consiguiente necesario de ciertos antecedentes, entonces ese curso concreto es no-independiente respecto al todo más amplio del tiempo en que se realiza y, por tanto, ninguna fragmentación de su segmento del tiempo condiciona una fragmentación del todo temporal concreto correspondiente. Lo mismo puede decirse respecto al reposo. Ni aun el caso ficticio de un reposo aislado de todo el universo se sustrae a la ley causal. Supongamos un segmento del tiempo, por pequeño que sea, lleno de un contenido concreto sin variación alguna y pensemos toda la realidad efectiva durante ese tiempo reducida a ese ser inmutado; resulta entonces que la ley causal exige que haya de persistir inmutable durante toda la eternidad *a parte post*, mientras que *a parte ante* habrá sido producido, ya naciendo del eterno reposo, ya de una mutación según ley. Así, pues, respecto a las conexiones causales podemos afirmar que una fragmentación de un tiempo no lleva consigo la fragmentación del todo concreto del tiempo, a causa de la fundamentación causal mutua de los contenidos temporalmente separados. Lo mismo ocurre con la fragmentación espacial.

De aquí resulta que dentro del tiempo objetivo, el de la naturaleza, los segmentos de tiempo que, respecto a cada una de las extensiones de tiempo más amplias poseían el carácter de pedazos, pierden con ese carácter también la independencia mutua, en relación a una unidad temporal concretamente llena en la cual residen como momentos no-independientes. El principio de que toda duración objetiva del tiempo es simple parte del tiempo, que no sólo permite sino que exige la prolongación in-

finita por ambas partes, es una consecuencia de la causalidad, por la cual la parte del tiempo se convierte en parte no-independiente respecto a las partes limítrofes del tiempo. Igualmente el principio de que todo pedazo de espacio exige prolongación en todas las direcciones es consecuencia de ciertas leyes causales o, mejor dicho, naturales. Si en la fantasía prolongamos los segmentos espaciales y temporales a capricho y llegados a cualquier límite podamos franquearlo, no demuestra la relativa fundamentación de los pedazos de espacio y tiempo, ni la necesidad de que sean infinitos. Esto sólo puede demostrarlo una ley causal que exija la posibilidad de prosecución más allá de cualquier límite.

INVESTIGACIÓN CUARTA

La diferencia entre las significaciones independientes y no independientes y la idea de la gramática pura.

INTRODUCCIÓN

VAMOS A estudiar una diferencia fundamental en las significaciones, oculta tras las distinciones gramaticales entre expresiones categoremáticas y sincategoremáticas cerradas y abiertas, mediante la aplicación de nuestra distinción entre objetos independientes y no-independientes a la esfera de la significación, de suerte que quedará reducida a una diferenciación entre significaciones independientes y no-independientes que nos prestará un fundamento para establecer las categorías esenciales de significación en que arraigan las leyes *apriorísticas de la significación.* Estas leyes no son las lógicas en estricto sentido; dan a la lógica pura las formas posibles de significación, determinan lo que exige la mera unidad de sentido, es decir, cómo se unen significaciones de diferente categoría en una sola significación en vez de producir un sin sentido caótico; separan, pues, *el sentido* del *sin-sentido*, prescindiendo de la validez objetiva (verdad u objetividad real o formal) de las significaciones que es asunto que regulan las leyes lógicas, las cuales tratan de eliminar el *contrasentido* formal o ana-

lítico, el absurdo formal. Con esto surge para nosotros la vieja idea de una *gramática general*, una gramática *apriorística*, no construída sobre la psicología y demás ciencias empíricas como se cree modernamente.

1. *Significaciones simples y compuestas.*

Corresponde esta distinción entre las significaciones a la gramatical entre expresiones simples y compuestas (oraciones). Una expresión compuesta está hecha de partes que son a su vez expresiones con significaciones propias. En la expresión "un hombre como el acero" encontramos expresiones parciales — hombre, acero — que son significaciones parciales.

2. *De si la composición de las significaciones es mero reflejo de una composición de los objetos.*

Puede pensarse que una composición refleja la otra, pues la representación representa al objeto y es su copia espiritual, pero la metáfora de la copia es engañosa, pues significaciones compuestas pueden representar objetos simples, como se ve en la misma expresión de *objeto simple*. Otras veces, por el contrario, significaciones simples representan objetos compuestos, como *en algo*, *en uno*, que con su indeterminación pueden referirse a todo lo posible, por tanto, a todo objeto compuesto. Cuando una significación compuesta se refiere a un objeto compuesto, no a cada parte de la significación corresponde siempre una parte del objeto, y aún menos universamente.

3. *Composición de las significaciones y composición del significar concreto. Significaciones implícitas.*

Otra dificultad es decir si la significación compuesta es simple o compuesta. Si queremos considerar como simples las significaciones de los nombres propios (significaciones propias) tenemos en contra que en el nombre propio *Fernández* nos representamos un cierto hombre, un ser con todas las partes y propiedades que corresponden a un hombre en general y las peculiaridades individuales que le distinguen de los demás. Pero tampoco es fácil admitir que esa significación propia es idéntica a la significación compleja que, analizando el contenido de la representación *Fernández*, componemos gradualmente diciendo que es *un A*, que es *a*, *b*, *c*, etc.

Pero hemos de distinguir un doble sentido de la simplicidad y la composición, de suerte que la simplicidad, en un sentido, no excluye la composición en otro sentido. En efecto, aun negándonos a concebir la significación propia como hecha de significaciones, la conciencia de la significación lleva consigo cierta complexión. Todas las determinaciones que, por una explicación posterior, extraemos del nombrado *Fernández* proporcionan nuevas significaciones que no son significaciones parciales implícitas ya en la significación primitiva que sólo necesitaban ser destacadas. Igualmente la serie de representaciones con que ese *Fernández* es representado juntamente con el nombre propio puede cambiar de muchas maneras, pero teniendo el nombre propio la idéntica significación de nombrar al mismo "Fernández". Además, esas representaciones no son accidentales, sino necesarias —aunque cambiantes—, pues sin ellas la significación no pue-

de apuntar precisamente al objeto significado y no a otro. Siempre que usamos un nombre propio tenemos que representarnos al nombrado como este determinado señor con un cierto contenido que podrá ser representado inintuitiva, vaga, indeterminadamente, pero que no puede faltar por completo. Es una indeterminación con posibilidades de mayor determinación, pero no en una dirección cualquiera, sino apuntando siempre a la misma persona mentada: Fernández, precisamente; posibilidades de que la conciencia de significación coincida impletivamente con intuiciones, mas no con cualesquiera, sino con las de ciertos grupos exclusivamente. En suma, esa conciencia lleva consigo cierto contenido intencional por el cual el individuo es representado, no como algo por completo vacío, sino determinable según ciertos tipos (como cosa física, como animal, como hombre, etc.).

Vemos, pues, que existe una doble dirección en que podemos hablar de simplicidad o de composición. Cada uno de estos lados determina la simplicidad o composición de la significación. Así, por lo que hemos dicho en nuestro ejemplo de la significación propia, hay un lado (aquel en que reside la esencia pura del significar, la significación), que es simple, pero supone como base otro contenido intencional a causa de que lo mismo significado puede ser "representado" de modos diferentes. Este lado es el que ofrece posibilidades de desenvolvimientos, explicitaciones y concepciones predicativas de las significaciones (en el ejemplo: cosa física, hombre, animal, etc.). Con esto queda aclarada la esencia de la distinción entre vivencias (concretas) significantes que con respecto a su significar son compuestas (o simples y vivencias significantes que sólo lo son en otro respecto, a saber, por el contenido de la representación con que lo significado nos es consciente. Es notorio que las significaciones que surgen al desarrollar predicativa-

mente lo representado ("Fernández es cosa física" "es hombre", etc.) son significaciones nuevas y no implicadas realmente en la significación originaria propia, que es simple.

4. *Si son significativos los elementos sincategoremáticos de las expresiones complejas.*

Veamos si en las expresiones compuestas — y significaciones compuestas — *a cada palabra de la complexión corresponde una significación* y de si, en general, toda articulación y forma de la expresión verbal ha de valer como sello de una articulación o forma correspondiente de la significación. Para Bolzano, toda palabra designa una propia representación; por tanto, cada conjunción o preposición tiene una significación, pero también se habla de palabras y expresiones que sólo son *co-significativas*, que sólo cobran una significación en conexión con otra significación. Diferéncianse también las expresiones completas e incompletas y sobre esta distinción se funda el concepto del signo *categoremático* y *sincategoremático*. Marty y otros autores hacen sinónimos los términos sincategoremático y co-significativo, en el sentido de signos que sólo unidos a otras partes de la oración tienen una significación completa y llaman categoremáticos a los medios verbales que "forman tan sólo la expresión de una representación; *el fundador de la ética*, *un hijo que ha injuriado a su padre*, son nombres". Valía más ampliar el concepto de expresión categoremática a las expresiones *por sí significativas*, completas, de cualesquiera vivencias intencionales y luego distinguir ya las clases: expresiones categoremáticas de representaciones (nombres) expresiones categoremáticas de juicios o enunciados, etcétera.

Ya veremos si esta ordenación es legítima y si

los nombres son expresiones de representaciones en el mismo sentido que las oraciones imperativas lo son de mandato, las optativas de deseos, pero de seguro la distinción a que nos referimos tiene su sentido. Podría creerse que por ser gramatical la diferencia entre categoremático y sincategoremático, también la situación objetiva que le sirve de base es gramatical, que el empleo de varias palabras para expresar una representación obedece a peculiaridades accidentales del idioma en cuestión, que la articulación en la expresión no tiene relación alguna con las articulaciones de la significación y, por tanto, que las palabras sincategoremáticas que ayudan a construir la expresión carecen de significación, la cual sólo la tiene la expresión completa. Pero también podemos concebir la distinción gramatical como correspondiente a una diferencia esencial de la significación. Si el idioma emplea varios nombres para expresar una representación no es por azar o capricho, sino para poder adecuadamente expresar una pluralidad de representaciones pertenecientes unas a otras y de formas de representación no-independientes dentro de la unidad de representación independiente y cerrada. Un momento no-independiente, como una forma intencional de enlace que une dos representaciones en una nueva, puede determinar la peculiar intención significativa de una palabra o complexión de palabras. De modo que si a cada forma en el lado de la representación debe corresponder una forma en el lado de la significación y, si el idioma ha de reflejar las significaciones posibles *a priori*, tendrá que disponer de formas gramaticales que den a esas formas de significación una "expresión" discernible.

5. *Significaciones independientes y no-independientes. La no-independencia de las partes verbales sensibles y la de las partes verbales expresivas.*

Desde este punto de vista — el único exacto — debemos distinguir no sólo entre expresiones categoremáticas y sincategoremáticas, sino entre significaciones categoremáticas y sincategoremáticas a las que llamaremos *independientes* y *no-independientes.*

Pudiera pensarse que las partes sincategoremáticas de expresión están en el mismo plano que otras partes muy distintas de expresión: las letras, los sonidos, las sílabas, aunque entre éstas hay muchos auténticos sincategoremáticos como los prefijos y sufijos de flexión que tienen significación cuando se unen a las palabras. Pero en la mayoría de los casos aquellas partes — las sílabas — no son partes significativas de la expresión, sino partes meramente sensibles. La diferencia se advierte en que incluso cuando los sincategoremáticos (por ejemplo, conjunciones y preposiciones) se presentan solos son concebidos como depositarios de momentos de significación que reclaman cierto complemento que, aunque indeterminado en su materia, no puede ser cualquiera, sino que en su forma está codeterminado por el contenido dado según una ley. Si se presentan en la conexión de una expresión conclusa, tienen siempre una relación determinada de significación con el pensamiento total, lo que se ve claramente en el hecho de que una misma expresión sincategoremática puede presentarse en diversas composiciones teniendo siempre la misma función significativa. Una conjunción como *pero,* un genitivo como *del* tienen una significación de que

carece una sílaba como *vo.* Aquella conjunción y aquel genitivo y lo mismo esta sílaba necesitan un complemento, pero el caso es distinto. En efecto, *vo* tiene unas veces un complemento, otras otro (vo-luntad, vo-cerío, vo-lar), pero en todas estas combinaciones no hay nada de común que pueda adscribirse al elemento común *vo* como su significación propia, siempre la misma.

6. *Contraposición de otras distinciones. Expresiones abiertas, anómalamente abreviadas y defectuosas.*

Veamos otras distinciones. Una expresión sincategoremática es no-independiente, necesita complementación y por eso es incompleta. Pero incompleto tiene otro sentido que no es el de la necesidad de complemento. Hay significaciones como *mayor que una casa*, *bajo el cielo de Dios*, que son no-independientes, es decir, necesitan complemento en las cuales ciertas significaciones, aun siendo no-independientes, forman unidades relativamente cerradas, con su significación. En este último respecto son expresiones completas, pero las llamamos incompletas porque su significación, sin menoscabo de su unitariedad, necesita completarse y, por tanto, su expresión verbal señala hacia una conexión verbal más amplia, hacia un complemento que termine la expresión formando una oración independiente, cerrada.

Hay también expresiones anómalamente *abreviadas* que expresan incompletamente el pensamiento, pero dejándolo comprender plenamente, dadas las circunstancias del discurso. Hay expresiones *defectuosas* en que faltan miembros sintácticos, dejando, sin embargo, reconocible cierta conexión. La necesidad de complemento en estos casos es distinta que en los sincategoremáticos. La oración de-

fectuosa no puede funcionar como oración cerrada, ni siquiera como oración, no porque sea no-independiente, sino porque le falta significación unitaria. Cuando en una inscripción semiborrada leemos *Caesar... qui... duabus*, encontraremos solamente una sucesión inconexa de significaciones independientes y no-independientes y el pensamiento de que puede tratarse de una cierta oración, de una cierta significación.

Así, pues, los términos de expresión abierta, incompleta, necesitada de complemento, comprenden cosas muy diferentes. Todos estos conceptos se entrecruzan Una expresión abreviada puede ser categoremática; una sincategoremática puede ser completa.

7. *La concepción de las significaciones no-independientes como contenidos fundados.*

Hemos visto que a la distinción entre expresiones categoremáticas y sincategoremáticas corresponde una distinción en la esfera de las significaciones (independientes y no-independientes), que es la primordial en que ha de fundarse aquella diferenciación gramatical. En cuanto se intenta averiguar la razón interna por la cual ciertas expresiones pueden aparecer como oraciones cerradas y otras no, hay que remontarse a la esfera de las significaciones y encontrar en ella que ciertas significaciones necesitan complemento, que son no-independientes. Al considerar las significaciones sincategoremáticas como no-independientes, queda indicado en dónde estriba, a nuestro juicio, la esencia de estas significaciones. Nuestro concepto general de no-independencia nos da la pauta. Contenidos no-independientes, decíamos (Investigación III, 5-7) son los que no pueden tener consistencia por sí mismos, sino como partes de todos más am-

plios; toda no-independencia obedece a una ley según la cual un contenido de cierta especie *a* no puede existir más que en la conexión de un todo *T (a, b, m...)* donde *b... m* designan especies *determinadas* de contenidos; es decir, no cualesquiera contenidos, sino esos precisamente. Con las especies queda determinado *eo ipso* y por ley de esencia la forma genérica de la conexión.

Diremos, pues, que una significación es independiente cuando puede constituir la significación plena y total de un acto concreto de significar. Y es no-independiente en el caso contrario; es decir, que sólo podrá "existir" en un todo de significación. Esta no-independencia es la que constituye la esencia de los sincategoremáticos.

8. *Dificultades de esta concepción.* a) *De si la no-independencia de la significación reside propiamente en la no-independencia del objeto significado.*

Podría creerse que la no-independencia e independencia de las significaciones equivale a la de los objetos significados. Parece claro que si un elemento no-independiente del objeto no puede ser representado por sí solo, también la significación correspondiente será no-independiente y que, por tanto, las expresiones categoremáticas se refieren a objetos independientes y las sincategoremáticas a no-independientes. Pero no es así, como vemos en la misma expresión "momento no-independiente", que es expresión categoremática y, sin embargo, representa algo no-independiente. Pero vemos, también en otros objetos, no-independientes como la *rojez*, la *figura*, la *igualdad*, el *tamaño*, la *unidad*, el *ser*, que no sólo a los momentos objetivos materiales, sino también a las formas categoriales co-

rresponden significaciones independientes. Esto se aclara si advertimos que la esencia de la significación reside en una cierta intención que puede dirigirse, en el modo intencional, a todo, a lo independiente como a lo no-independiente, y en consecuencia todo puede ser objeto, es decir, objeto intencional.

9. b) *La comprensión de los sincategoremáticos sueltos.*

Si nuestra concepción es exacta —se dirá— no puede haber comprensión de los sincategoremáticos desligados de todo enlace. A esta objeción podríamos contestar recurriendo a la distinción entre representaciones "propias" e "impropias"; o sea, entre significaciones meramente intencionales y significaciones impletivas. Podríamos decir que, para esclarecer la palabra *igual*, tendríamos que verificar efectivamente una comparación, llevar a comprensión impletiva una proposición de la forma $a = b$ o para esclarecer la significación de la conjunción y llevar a cabo realmente un acto de colección y en el conjunto cumplir la significación de la forma *a y b*, etc., etc. Según esto, ninguna significación sincategoremática, esto es, ningún acto de intención significativa no-independiente puede estar en la función de conocimiento como no esté en la conexión de una significación categoremática. Pero entonces plantéase la cuestión de si puede admitirse que el término de no-independiente empleado para intenciones significativas y expresiones que no han recibido cumplimiento intuitivo no será un término impropio que sólo viene determinado por la no-independencia en un posible cumplimiento. Esto no puede admitirse porque también las intenciones significativas vacías —las representaciones impropias, simbólicas que dan sentido a la expresión fuera de toda función cognoscitiva— llevan en sí la diferencia entre indepen-

dencia y no-independencia. Por tanto, aquella explicación no nos explica el hecho indiscutible de que los sincategoremáticos aislados, como la palabra *y*, sean comprendidos.

Nosotros comprendemos el *y* aislado bien porque se asocia a él como significación anómala el pensamiento indirecto, no articulado en palabras, de *cierta partícula muy conocida* o bien porque sin auxilio de vagas representaciones de cosas y de complemento se nos ofrece un pensamiento del tipo: *A y B;* es decir, que la conjunción *y* funciona normalmente lo mismo que en la conexión de expresiones categoremáticas de colecciones; pero es anómala por no estar en conexión con otras expresiones que dan su cuño normal a las partes complementarias de la significación presente. De este modo podemos admitir que la diferencia entre significaciones independientes y no-independientes se refiere lo mismo a la esfera de la intención significativa que a la esfera de cumplimiento.

10. *Leyes "a priori" en la complexión de las significaciones.*

Al referir la diferencia entre significaciones independientes y no-independientes a la diferencia más general entre objetos independientes y no-independientes, incluímos ya un hecho fundamental: que *las significaciones obedecen a leyes "a priori" que regulan su enlace en nuevas significaciones.* Lo mismo que hemos visto para los objetos no-independientes, para cada significación no-independiente existe cierta ley de esencia que señala las especies y formas de conexión con que puede ser satisfecha su necesidad de complemento. Esto ocurre en todos los enlaces. No podemos unir todas y cada una de las singularidades por medio de todas y cada una de las formas sino que la esfera de las singularidades

limita *a priori* el número de formas posibles y determina las leyes según las cuales esas formas se llenan. En el enlace de significaciones con significaciones no podemos proceder a capricho. Sólo en ciertos modos determinados de antemano pueden unirse unas significaciones con otras para constituir nuevas significaciones unitarias con sentido, quedando excluídas por ley las restantes posibilidades combinatorias, las cuales producirían una sarta de significaciones, pero no una significación unitaria. La imposibilidad de enlace se debe a una ley de esencia, no a nuestra incapacidad de realizar la unidad; es una imposibilidad objetiva, fundada en la esencia pura de la significación y como tal es aprehendida por evidencia apodíctica. Claro es que esta imposibilidad a quien realmente grava no es a la particularidad singular de las significaciones que hay que unir sino a los géneros esenciales bajo los cuales caen esas particularidades, esto es, a las *categorías de significación*. Por tanto, siempre que vemos intelectivamente la imposibilidad de enlace, esta imposibilidad apunta a una ley general incondicionada según la cual significaciones de las correspondientes categorías de significación enlazadas según la pauta de las mismas formas puras no pueden producir una significación unitaria; en suma, la imposibilidad es *a priori*.

Lo mismo vale para la *posibilidad* de enlace. Tomemos un ejemplo: las expresiones de la "forma proposicional" *S es p* como "este árbol es verde". Esta forma puede particularizarse en proposiciones determinadas en número ilimitado; sin embargo, no somos completamente libres porque no todas las significaciones pueden sustituir a las variables *S* y *p*. Mediante sustituciones de A por materias nominales podemos decir *este oro, este número, este cuervo negro es verde* y lo mismo en lugar de *p*, podemos poner cualquier materia adjetival y obtener siempre una significación unitaria, una proposición de aquella

forma. Pero si dejamos de atender a las categorías de significación y en vez de la materia nominal *S* no ponemos otra materia nominal sino una materia adjetival o relacional o proposicional entonces se pierde la unidad de sentido. Una materia de esta categoría podrá ser constituída por otra de la misma categoría pero no por la de otra. Acaso resulten significaciones falsas, necias, ridículas como *este número es verde*, pero siempre serán significaciones unitarias. Mas si, por el contrario, poniendo en vez del nombre *A* un adjetivo, decimos, por ejempñlo, *intensivo es redondo*, únicamente obtenemos una sarta de palabras, cada una con su significación, su sentido, pero no un sentido unitario cerrado.

En suma, vemos que toda significación concreta es una reunión de materias y formas, que está bajo una idea de figura que puede ser obtenida por formalización y que a cada una de esas ideas corresponde una ley apriorística de significación.

11. *Objeciones. Modificaciones de la significación que radican en la esencia de las expresiones o de las significaciones.*

A veces significaciones de toda categoría e incluso sincategoremáitcos como *y* pueden colocarse cuando decimos *y es una partícula*, en el lugar del sujeto que suelen ocupar formas substantivas. La *palabra* tiene aquí una significación distinta que en la conexión normal; se ha producido una modificación de la significación por virtud de la cual lo que ocupa el lugar del nombre es realmente también un nombre.

Toda expresión, sea normalmente categoremática o sincategoremática, puede presentarse como nombre de sí misma; cuando decimos: "*la tierra es redonda*" *es un enunciado* lo que funciona como representación-sujeto no es la significación del enunciado "la

tierra es redonda" sino una representación de este enunciado; no se juzga si, en efecto, la tierra es redonda sino si esa expresión "la tierra es redonda" es o no tal enunciado. También en la expresión *y es una conjunción* el sujeto no es el momento no-independiente de significación que corresponde normalmente a *y* sino que *y* toma una significación anómala por la cual ya no es sincategoremática sino categoremática, se nombra a sí misma como palabra. Existe un análogo exacto de la *suppositio materialis* — para usar el término escolástico — cuando la expresión, en lugar de su significación normal, comporta una representación de esa significación, como al decir "*y*", "*pero*" *son significaciones no independientes*, que en realidad equivale a "las significaciones de *y*, *pero* son no-independientes" También en "*hombre*", "*mesa*" "*caballo*" *son conceptos de cosas*, funcionan como representaciones del sujeto *representaciones de esos conceptos* y no los conceptos mismos. El cambio de significación se suele indicar en la expresión escrita mediante comillas. Todas las expresiones con predicados *modificativos* funcionan de este modo anómalo, es decir, que el sentido normal del discurso queda sustituído por otro en que ocupa el lugar del sujeto una representación referente a él. Así, *el centauro es una ficción de los poetas* quiere decir: las representaciones de centauros son ficciones de los poetas.

Si prescindimos de los casos en que la representación modificativa es subjetiva (una representación en sentido psicológico o fenomenológico), vemos que *los cambios del significar radican en la naturaleza ideal de la misma esfera de las significaciones*, es decir, que en esta esfera *existen leyes a priori por las cuales algunas significaciones conservando un núcleo esencial se transforman de varios modos en nuevas significaciones. A priori*, cualquier significación se puede convertir en la representación directa referente a ella. Señalaremos los casos en que se no-

minaliza el adjetivo cuya función normal es predicativa y atributiva como en nuestro ejemplo *este árbol es verde* y cuando decimos simplemente *este árbol verde*. El elemento adjetival que permanece idéntico cuando la función predicativa se convierte en atributiva, pero experimenta otra modificación cuando el adjetivo es nominalizado. Las expresiones *el verde es un color* y *el ser verde es una diferencia del ser coloreado* no dicen lo mismo, pues en un caso *el verde* es el momento no-independiente extraído de los contenidos que existen en un objeto concreto y en el otro se trata de la nominalización del ser, del ser correspondiente al *es verde*. Así, pues, la palabra *verde* cambia su sentido en las nominalizaciones, si bien tanto la significación primitiva como la modificada (*verde* y *el verde*, *es verde* y *ser verde*) tienen un momento esencial común, un "núcleo" idéntico. Este núcleo es un abstracto que en ambos lados tiene diferentes *formas* nucleares. Si la modificación ha producido una materia sintáctica del tipo nombre, entonces este nombre puede entrar en todas las funciones sintácticas que, según las leyes formales de la significación, exigen nombres como materias sintácticas.

12. *Sinsentido y contrasentido.*

Ya hemos distinguido (Investigación I, § 15) entre lo *sin* sentido y lo *contra* sentido o absurdo, aunque suele decirse por hipérbole que el contrasentido no tiene sentido. El enlace *cuadrado redondo* tiene una significación unitaria que en el "mundo" de las significaciones ideales tiene su modo de "existencia" de ser, aunque es de evidencia apodíctica que a esa significación no puede corresponder ningún objeto existente. Pero para un *redondo*, *empero*, *un hombre y es* y otras sartas de palabras no existen significaciones. Pueden sí evocar la representación indirecta de cier-

ta significación, pero tenemos la evidencia apodíctica de que tal significación no puede existir. En suma, en el primer caso existe la significación unitaria, mas no el objeto correspondiente; en el segundo no existe siquiera la significación. En el primer caso, nombres como *cuadrado, redondo*, o proposiciones como *todos los cuadrados tienen cinco ángulos*, son nombres y proposiciones como otras cualesquiera; pero en el segundo es la posibilidad misma de la significación unitaria la que no tolera que coexistan en ella ciertas significaciones parciales. El juicio de incompatibilidad recae en el primer caso sobre objetos, en el segundo sobre representaciones.

Estas incompatibilidades —y compatibilidades— apriorísticas, así como las leyes de enlace de las significaciones, hallan su expresión gramatical en las reglas que regulan el enlace gramatical de las partes de la oración. Ciertamente que ciertos enlaces están prohibidos o permitidos por virtud de hábitos verbales accidentales, particularidades de los idiomas y de su evolución; pero también por virtud de la diferencia esencial entre significaciones independientes y no-independientes y de las leyes apriorísticas del enlace de significaciones, que habrán de reflejarse en la morfología gramatical y en incompatibilidades gramaticales correspondientes.

13. *Las leyes de la complexión de las significaciones y la morfología pura lógico-gramatical.*

Así, pues, una ciencia de las significaciones investigaría la estructura legal esencial de las significaciones, las leyes de su enlace y de sus modificaciones, reduciendo estas leyes al mínimo de leyes elementales. Para ello, lo primero sería estudiar las figuras primitivas de significación, sus estructuras internas y determinar las puras categorías de significación que, como hemos visto, limitan las variables

S, *p*, etc. Lo mismo que en la aritmética existen ciertas formas de síntesis que producen con cada dos números nuevos números, hay en la esfera de las significaciones, como hemos visto, leyes que se refieren a la existencia — o no existencia — de las significaciones y en las cuales las significaciones no pueden variar libremente sino que no pueden salirse de la extensión de unas u otras categorías.

En una morfología puramente lógica de las significaciones habría que fijar las *formas primitivas de las significaciones independientes, de las proposiciones completas* con sus articulaciones inmanentes, después *las formas primitivas de complicación y modificación* que las diferentes categorías admiten conforme a su esencia, y por último la ilimitada variedad de otras formas que pueden derivarse por una complicación o modificación posterior.

Cuando hablamos de formas ha de entenderse formas "válidas"; esto es, formas que, cuando se las particulariza, proporcionan significaciones realmente existentes como tales significaciones, de suerte que a toda forma primitiva le pertenece cierta ley existencial apriorística que dice que todo enlace de significaciones ajustado a esa forma da realmente una significación unitaria, siempre que los términos (las variables) pertenezcan a ciertas categorías de significación. En cuanto a la deducción de las formas derivadas, ésta ha de ser también deducción de su validez; es decir, que las leyes existenciales que les pertenecen han de deducirse de las formas primitivas.

Veamos formas primitivas de enlace. Dos significaciones nominales *M* y *N* pueden enlazarse en la forma "*M* y *N*" con la ley de que el resultado es una significación de la misma categoría (nominal). También pueden unirse en la misma forma dos proposiciones dando una proposición nueva o dos adjetivos que dan un adjetivo (predicado o atributo complejo). También dos proposiciones *M* y *N* pueden enlazarse en las formas: *Si M, entonces N, M*

o N resultando una nueva proposición. Una forma primitiva de enlace de una significación nominal *S* con una adjetival *p* es *Sp* (casa roja) cuyo resultado pertenece a la categoría de la significación nominal. Podríamos dar otros ejemplos de formas primitivas de enlace. Hay que tener en cuenta que cuando en los enunciados de leyes pertenecientes a estas formas hablamos de *representación nominal* hablamos del mismo nombre ya esté en el lugar del sujeto o funcione como objeto, y así también hablamos del mismo adjetivo funcione como atributo o como predicado, de la misma oración ofrézcase como oración libre, o como conjuntiva o disyuntiva o sea miembro, en este o aquel lugar, de una oración compleja. Con esto queda determinada una palabra muy usada: la de *términos*. En las leyes formales lógicas de la lógica tradicional, como también en nuestras leyes de estructura, esos términos funcionan como variables, y las categorías que limitan la esfera de la variabilidad son categorías de términos.

Veamos ahora formas derivadas. En las anteriores formas primitivas podemos poner en el lugar de un término simple un enlace de dichos términos y resultarán nuevas formas de validez deductiva asegurada. Por ejemplo, la forma primitiva conjuntiva *M y N* puede dar lugar a formas derivadas como *(M y N) y P*, *(M y N) y (P y Q)*; lo mismo puede hacerse en el enlace disyuntivo o hipotético de las proposiciones o para cualquier otro modo de enlace. Las complicaciones pueden continuar indefinidamente, pero siempre toda nueva forma permanece unida a la misma categoría de significación dentro de la cual pueden variar los términos y mientras sea así todas estas uniones de significaciones tendrán un sentido unitario. Es también evidente que las proposiciones existenciales correspondientes son consecuencias deductivas de la proposición perteneciente a la forma primitiva. Con esto llegamos a la intelección de la *constitución apriorística de la esfera de las sig-*

nificaciones; la intelección de que todas las significaciones posibles pertenecen a unos tipos de estructuras categoriales, los cuales vienen prescriptos *a priori* en la idea general de significación, y de que todas las formas posibles de formaciones concretas se hallan en dependencia sistemática de un pequeño número de formas primitivas fijadas por leyes existenciales y pueden, por tanto, ser extraídas de éstas por pura construcción. Esas leyes reducen, pues, *a conciencia científica — por ser apriorísticas y puramente categoriales — un pedazo básico y fundamental de la constitución de la "razón teorética".*

14. *Las leyes del vitando sinsentido y las leyes del vitando contrasentido. La idea de la gramática lógico-pura.*

Estas leyes formales de la significación, que sólo separan las esferas de lo sin sentido y lo con sentido, han de valer como leyes formales lógicas, aunque cuando hablamos de leyes lógicas nos referimos a leyes, limitadas a significaciones con sentido y que se refieren a su *posibilidad y verdad objetivas.* Examinemos la relación entre unas y otras.

Como hemos visto, las leyes apriorísticas sobre las formas esenciales de significación no deciden si las significaciones que se constituyen en esas formas son "objetivas" o "sin objeto", si dan por resultado (en las formas proposicionales) una verdad o no. Únicamente separan el sentido del sinsentido entendiendo por éste lo que no puede ser entendido unitariamente como la sarta de palabras *rey aldaba pero sin.* Estas leyes del sentido — o dicho normativamente del *vitando sinsentido* — llevan y adscriben a la lógica las formas de significación en general posibles cuyo valor objetivo debe la lógica determinar. Pero esto lo hace estableciendo las leyes (de otra especie completamente distinta) que separan, no lo *con* sentido

de lo *sin* sentido, sino el sentido *formal* congruente del sentido *formal* incongruente, o sea el *contrasentido formal*, es decir, viendo la posibilidad o imposibilidad del *ser de los objetos significados*, en cuanto está condicionada por la propia *esencia* de las significaciones y es inteligible simplemente por éstas en evidencia apodíctica, como cuando decimos "el cuadrado es redondo" la imposibilidad resulta evidente de la misma significación de los términos. Es, pues, esta oposición entre sentido y contrasentido objetivos y congruentes muy distinta de la establecida por nosotros entre sentido y sinsentido.

Pero también en el contrasentido hemos de distinguir entre *contrasentido material* (sintético) en el que pueden incurrir conceptos de cosas como un *cuadrado es redondo* y el *contrasentido formal* (analítico) en que se trata de una incompatibilidad objetiva fundada en la *pura esencia de las categorías de significación* prescindiendo de la "materia del conocimiento". Así, leyes como el principio de contradicción, el de la doble negación o el *modus ponens* son leyes del *vitando contrasentido formal*, que si son violadas resulta ya la falsedad antes de haber tomado en cuenta lo objetivo en su peculiaridad material, puesto que dicen todo lo que *a priori* puede decirse de toda materia de la objetividad significada aun antes de pensar en esa materia, lo que merced a la "forma pura del pensar" vale para todo lo objetivo en general. Estas leyes son *analíticas* (en el sentido expuesto en nuestra Investigación III, 11 y ss.) por oposición a las leyes "apriorísticas" *sintéticas* que contienen conceptos materiales.

Si, prescindiendo de toda cuestión de validez objetiva, nos limitamos al *a priori* que radica en la esencia genérica de la significación — primitivas formas de significación, primitivos tipos de enlace y articulación, leyes de complexión y modificación de las significaciones — tenemos que reconocer la legitimidad de aquella idea de una *gramática universal*

del racionalismo de los siglos XVII y XVIII, cuyos gramáticos tuvieron un barrunto de las leyes a que nos referimos, pero sin llegar a plena claridad conceptual. En esa gramática habría que separar lo apriorístico (la "forma ideal" del lenguaje) de lo empírico que está determinado por los rasgos universales de la naturaleza humana y las particularidades de la raza, del pueblo, del individuo. Nuestra época tan aficionada a la ciencia natural ha realizado investigaciones empírico-generales también en la esfera gramatical y, en cambio, ha descuidado las investigaciones apriorísticas. Por eso defiendo la necesidad de una *Grammaire générale et raisonnée*, una gramática "filosófica" que estudie lo racional y "lógico" del idioma, lo *a priori* de éste, cualquiera que él sea y pueda ser, haciendo ver que el idioma tiene fundamentos, no sólo fisiológicos, psicológicos, histórico-culturales sino también apriorísticos que codeterminan todo idioma existente o posible.

Así, pues, como de esta esfera inferior de la lógica quedan excluídos los problemas acerca de la verdad, la objetividad, la posibilidad objetiva y en ella se trata de servir a la intelección de la esencia ideal de todo idioma, podríamos llamar esta esfera fundamental de la lógica pura *gramática lógico-pura.*

Observaciones.

No entiendo "gramática general" en el sentido de una ciencia general que comprende como especificaciones todas las gramáticas particulares sino en un sentido análogo al que tiene el término de "ciencia general del lenguaje". Así como ésta estudia ante todo los supuestos y fundamentos que tienen validez para todos los idiomas, la gramática lógico-pura indaga precisamente uno de esos fundamentos, aquel cuyo territorio teorético originario está en la lógica pura.

Nada ha enturbiado tanto la relación exacta entre la lógica y la gramática como esa confusión entre esas dos esferas lógicas: la esfera inferior y la superior. La esfera superior de la lógica que se ocupa de la verdad formal — o también de la objetividad — no tiene que ver con la gramática. No así lo lógico en general. Más tampoco pretenda desacreditarse la esfera inferior por estrecha, notoria o prácticamente inútil. El filósofo no se determina por lo que es útil prácticamente y además sabe que tras lo patente y notorio se ocultan los problemas más difíciles, hasta el punto de que podría llamarse a la filosofía ciencia de las trivialidades. Aquí mismo hemos visto que lo que parece tan trivial es fuente de profundos problemas, a los que no presta atención el lógico porque su interés principal se dirige a la validez objetiva y por eso la lógica ha quedado falta de un primer fundamento y las numerosas teorías sobre el "concepto" y el "juicio" han dado resultados tan poco sostenibles.

INVESTIGACIÓN QUINTA

Sobre las vivencias intencionales y sus "contenidos".

INTRODUCCIÓN

Tenemos que ver ahora el género de vivencias psíquicas en que se origina el género supremo de significación y las especies ínfimas de estas vivencias en que se despliegan las especies esencialmente distintas de significaciones. En conexión con esta cuestión hallánse otras. Las significaciones residen en intenciones significativas que pueden cumplirse o no mediante la intuición correspondiente; la forma más alta de cumplimiento de la intención significativa se da en la evidencia. Se presenta, pues, el problema de describir esta notable relación fenomenológica y determinar su papel, es decir, aclarar los conceptos epistemológicos fundados en ella. En esta quinta investigación no nos ocuparemos todavía de estos problemas; es preciso antes una investigación fenomenológica mucho más general que abarque todas las vivencias, puesto que las vivencias del significar son una especie dentro del género de las vivencias; son "actos", un término muy discutido en la psicología descriptiva, lo que por tanto obliga a aclarar, ante todo, este concepto de acto. Es patente que al investigar la esencia fenomenológica de los actos como tales han de diferenciarse el carácter de acto y el contenido de acto, y en cuanto a éste, revisar las

significaciones esencialmente distintas en que se habla de tal contenido. Además, como la esencia de los actos no puede exponerse satisfactoriamente sin entrar en la fenomenología de las representaciones, según el principio de que todo acto o es una representación o tiene por base una representación, habremos de ver cuál es entre los muchos conceptos de representación el que debemos escoger para distinguir los fenómenos que andan mezclados engendrando equívocos. Asimismo hemos de separar los conceptos también mezclados de lo que es conciencia.

CAPÍTULO PRIMERO

LA CONCIENCIA COMO CONSISTENCIA FENOMENOLÓGICA DEL YO Y LA CONCIENCIA COMO PERCEPCIÓN INTERNA

1. *Multivocidad del término "conciencia".*

En psicología se habla mucho de conciencia, de contenidos y de vivencias de conciencia. Pero hay varios conceptos de conciencias, muy fáciles de confundir. Los conceptos de conciencia que nos interesan y vamos a discutir son los tres siguientes:

1. La conciencia como la total consistencia fenomenológica real del yo empírico, o sea el entrelazamiento de las vivencias psíquicas en la unidad de su curso.

2. La conciencia como percepción interna de las vivencias psíquicas propias, por la cual si veo una cosa (en un acto de conciencia en el primer sentido) me doy cuenta, tengo conciencia de que la veo.

3. La conciencia como nombre colectivo para toda clase de "actos psíquicos" o "vivencias intencionales".

2. *La conciencia como unidad fenomenológica de las vivencias del yo. El concepto de vivencia.*

El psicólogo moderno define la psicología como la ciencia de las vivencias de los individuos que las viven o la ciencia de los contenidos de conciencia de éstos, y entiende por vivencia y contenido los acontecimientos reales que, cambiando de continuo y entrelazándose de diversos modos, forman la unidad real de la conciencia; por tanto, las percepciones, las representaciones de la imaginación, los actos del pensamiento conceptual, los deseos, las voliciones, etc., en las cuales no sólo vivimos la plenitud concreta de la vivencia sino también sus componentes, sus momentos abstractos, que también son contenidos de conciencia, indiferentemente de que seamos o no conscientes de ellos.

Este concepto de vivencia puede tomarse de un modo fenomenológico puro, esto es, de tal suerte que quede eliminada toda referencia a una existencia empírico-real (a los hombres o a los animales); entonces la vivencia en sentido psicológico-descriptivo (fenomenológico-empírico) se convierte en vivencia en el sentido de la fenomenología *pura.* Las observaciones *psicológicas-descriptivas* hechas en los ejemplos siguientes deben tomarse de este modo, *puramente* y entenderse como intelecciones esenciales puras (apriorísticas).

Por ejemplo, en el caso de la percepción externa el momento de color es un contenido vivido o consciente, lo mismo que el total fenomenológico perceptivo del objeto coloreado. Pero el *objeto mismo,* aunque percibido, no es vivido o consciente, ni tam-

poco, por tanto, la coloración percibida en él; pues si la percepción es una alucinación no hay ni objeto coloreado ni, claro está, color del objeto, lo que no altera en absoluto la descripción fenomenológica de la percepción, que es la misma exista o no el objeto. El color visto — el color que aparece con y en el objeto aparente como cualidad de éste y que es puesto en unidad con él como existiendo actualmente — si existe, no es como una vivencia, pero le corresponde en la vivencia, en el fenómeno perceptivo, un elemento real: la sensación de color. Con frecuencia se confunden la sensación de color y el colorido objetivo del objeto como si fueran la misma cosa, considerada una vez desde el punto de vista psicológico y subjetivo (entonces se llama sensación) y otra desde el punto de vista físico u objetivo (y entonces es una propiedad de la cosa exterior). Contra esto basta señalar la diferencia patente entre el rojo de esta esfera visto objetivamente como uniforme y la multitud de sensaciones cromáticas subjetivas que no faltan nunca y hasta son necesarias.(1)

(1) Por parecerme más claras transcribo unas frases de la obra posterior de Husserl *Ideas para una fenomenología pura*: "Por vivencias entendemos en el sentido lato todo cuanto se encuentra en la corriente de la conciencia, por consiguiente, no sólo las vivencias intencionales, las cogitaciones actuales y potenciales... sino todo cuanto hay de momento real en esa corriente y en sus partes concretas. Todo momento real que constituye la unidad concreta de una vivencia intencional, no tiene el mismo carácter intencional, es decir, la propiedad de ser consciente de alguna cosa. Esto se refiere, por ejemplo, a todos los datos de la sensación que desempeñan un papel importante en la intuición perceptiva de una cosa". Estos datos son los datos de color, de sonido, de contacto, etc., que no debemos confundir con los momentos de las cosas como color, aspereza, etc., los cuales son representados en la vida consciente gracias a esos datos. Estos elementos desprovistos de intencionalidad — que existen en las vivencias intencionales — constituyen lo que Husserl llama en dicha obra el estrato material o *hyletico*. "Los datos de sensación que ejercen la función de

Es falso llamar a la vez "fenómeno" a la vivencia en que consiste el aparecer del objeto y al objeto que aparece como tal.

En los demás "actos" hay que hacer distinciones esenciales análogas a la diferencia en la percepción entre lo que es en ella vivencia (lo que la compone realmente) y lo que hay en ella en sentido impropio (intencional), de que hablaremos después.

3. *El concepto fenomenológico de vivencia y el concepto popular.*

Tenemos, también, que diferenciar nuestro concepto de la vivencia del concepto popular. En esta diferencia vuelve a representar su papel esta distinción entre el contenido real y el intencional. Cuando se dice "He vivido las guerras de 1866 y 1870", se llama "vivido" a un conjunto de procesos externos, pero la conciencia que los vive no tiene naturalmente en sí esos procesos sino únicamente los respectivos actos de percibir, juzgar, con su cambiante material de sensaciones, su contenido aprehensivo, etc. Vivir significa entonces otra cosa que en la frase citada; vivir los procesos externos significa tener, en el sentido de que son partes componentes en una unidad de conciencia, ciertos actos de percibir, de saber, etc., dirigidos a esos procesos. Pero lo único que el yo o la conciencia puede vivir es justamente su vivencia, no hay diferencia entre el contenido vivido o consciente y la vivencia; lo sentido, por ejemplo, es la sensación. Pero cuando una vivencia —una percepción, una representación nominal— "se refiere" a objeto distinto de ella, este objeto no es vivido sino percibido, nombrado, etc.

matices del color, del pulimento de la figura deben ser distinguidos rigurosamente del color, el pulimento, la figura, en suma de todo momento objetivo de la cosa". (Nota del abreviador.)

4. *La relación entre la conciencia que vive y el contenido vivido no es una relación de especie fenomenológicamente peculiar.*

De lo dicho se deduce que la relación en que pe-samos las vivencias con respecto a una conciencia que las vive (el "yo fenomenológico" o corriente de la conciencia) no remite a ningún *dato fenomenológico peculiar.* El yo en el sentido corriente es un objeto empírico como cualquier otro, y por mucho que su concepto sea modificado por la elaboración científica siempre seguirá siendo una cosa individual que, como todos los objetos de esta índole, no tiene fenoménicamente otra unidad que la que le confieren las cualidades fenoménicas reunidas. Si apartamos el cuerpo del yo y el yo empírico para dejar el yo psíquico puro, éste no es más que la unidad de la conciencia, la complexión real de las vivencias que encontramos como existente con evidencia en nosotros; no nada peculiar que flota sobre las vivencias sino la unidad sintética de éstas. Las vivencias se enlazan hasta constituir una totalidad unitaria de contenidos (que no es otra cosa que el yo fenomenológicamente reducido) sin que se necesite además un yo, sujeto de todos los contenidos que los unifique una vez más.[1]

(1) En una nota a este capítulo Husserl indica que posteriormente, en sus *Ideen* ha rectificado esta concepción que se opone a la teoría del yo puro. En las *Ideen* el yo aparece como un elemento irreductible de la vida consciente; los actos salen del yo que vive en esos actos; es un centro de radiación como "la fuente primera de su producción". (Nota del abreviador.)

5. *La conciencia "interna" como percepción interna.*

Un segundo concepto de conciencia se expresa con el término "conciencia interna" o percepción interna por la que nos damos cuenta de que, por ejemplo, vemos algo, de nuestras vivencias presentes y que las hace sus objetos. Toda percepción puede ser *adecuada* o *inadecuada*. Es adecuada cuando el objeto está presente en ella real y "corporalmente" tal como es, siendo aprehendido realmente en el percibir. De aquí que sólo la percepción interna puede ser adecuada, pues sólo ella puede dirigirse a vivencias dadas simultáneamente con ella misma, pertenecientes con ella a una misma conciencia. Pero no puede decirse lo contrario: que toda percepción dirigida a las vivencias propias sea necesariamente adecuada. Por esto es preciso establecer una distinción terminológica entre percepción interna (como percepción de vivencias propias) y percepción adecuada (evidente). Desaparecería entonces la equivocada antítesis entre percepción interna y externa que reemplaza a la antítesis auténtica entre percepción adecuada e inadecuada, que se funda en la esencia fenomenológica *pura* de estas vivencias (véase Apéndice sobre percepción interna y externa).

6. *Origen del primer concepto de conciencia como nacido del segundo.*

Es indiscutible que el segundo concepto de conciencia es el "primitivo", el "anterior en sí". De este segundo se puede pasar científicamente al primero, más amplio, mediante la siguiente reflexión. Si consideramos el *cogito ergo sum* o sólo el *sum* como

una evidencia frente a todas las dudas, al preguntarnos qué es este *yo*, qué es lo que puede entrar en este núcleo conceptualmente impreciso, lo dado en el yo empírico, tenemos que acudir a los juicios de la percepción interna (adecuada) tales como *yo percibo esto o aquello* que también son evidentes. Pero, además, la retención, que sigue por esencia a la percepción, nos da a conocer lo acabado de sernos presente, y el recuerdo, lo que pertenece a una serie más anterior de vivencias. Al mismo tiempo tenemos lo coexistente con lo percibido y con el contenido reflexivo de la retención y del recuerdo y todo ello conectándose entre sí *de un modo unitario y continuo;* es decir, formando la unidad del todo fenomenológico concreto cuyas partes son momentos que se fundan, esto es, que se exigen recíprocamente en la coexistencia o *pedazos* que al coexistir, fundan por su propia naturaleza formas de unidad, que también entran en el todo como momentos inherentes realmente a él. Estas unidades de coexistencia fluyen de un instante a otro sin solución de continuidad constituyendo una unidad de variación, la del curso de la conciencia, que exige por su parte el continuo perseverar o el continuo variar al menos de un momento (por ejemplo, el tiempo) que sea esencial para la unidad del todo; o sea, inseparable de este todo en cuanto tal.

Esto es lo que constituye el contenido fenomenológico del yo empírico en el sentido de sujeto psíquico: esta unidad de la corriente de las vivencias, unidad cerrada en sí y que se despliega en el tiempo (no el tiempo del mundo real sino el que aparece con el curso mismo de la conciencia). De esta manera el concepto de vivencia se ha ampliado desde "lo percibido interiormente" y consciente en *este* sentido – que es el concepto primitivo de conciencia – al concepto del "yo fenomenológico", o de la conciencia como entrelazamiento de las vivencias en la unidad de su curso.

8. *El yo puro y el ser conscio.*

No hemos dicho nada hasta ahora del *yo puro* (del yo de la "apercepción pura") que, según los investigadores próximos a Kant, proporciona el punto unitario de referencia para todo contenido de conciencia y que, por tanto, sería esencial al hecho del "vivir subjetivo" o de la conciencia. Para Natorp la conciencia es referencia al yo y esta referencia es una y la misma para todos los contenidos por mucho que éstos cambien, de suerte que constituye lo común y específico de la conciencia. Para distinguirla del hecho total de la conciencia Natorp la denomina "ser conscio"; es decir, no somos conscios mientras no existe esa referencia al yo. Pero esta manera de hallarse el yo, como *centro subjetivo de referencia* respecto a todos los contenidos de que tengo conciencia, no puede compararse a ninguna otra, puesto que no tiene con ellos una relación de la misma especie que ellos con él. Tampoco puede él mismo tornarse contenido, puesto que al representarnos el yo, éste se convertiría en un objeto y en cuanto lo pensamos como objeto hemos dejado de pensarlo como yo. Ser yo no es ser objeto sino ser aquello para lo que algo es objeto. El hecho de ser conscio, hecho básico de toda psicología — sigue diciendo — puede ser mostrado como existente, pero no definido ni derivado de otra cosa.

Claro es que no podríamos convertir el yo (o la conciencia) en "objeto" si sólo pudiéramos referirnos a él mediante pensamientos simbólicos, indirectos, pero puede sernos dado por intuición directa, puesto que es "hecho básico", y ser mostrado y "comprobado como existente". Y lo comprobado y notado es contenido, objeto, aunque sea en concepto lato y no en el estricto y riguroso, lo mismo que la atención a un pensamiento, una sensación, un

movimiento emotivo hace de estas vivencias objetos de percepción interna sin convertirlas en objetos en el sentido de cosas.

Pero cuando someto a un análisis fenomenológico el yo empírico con su referencia empírica a los objetos no encuentro ese yo primitivo, centro necesario de referencia.(1) Reducido a lo dado actualmente de modo fenomenológico sólo encuentro esa complexión ya descrita de vivencias que pueden aprehenderse por la reflexión. No puedo entender la referencia consciente del yo a sus objetos más que representándome aquellas vivencias intencionales, cuyo objeto intencional (el objeto al que se dirigen) es el yo corporal, el yo como persona espiritual, y el sujeto yo empírico entero, como pertenecientes a la consistencia fenomenológica total de la unidad de la conciencia.

Esto nos lleva al tercer concepto de conciencia definido por los actos o vivencias intencionales de que hablaremos en el capítulo siguiente. Estos actos se dirigen a la naturaleza de otros actos y en el caso que discutimos al yo empírico y su referencia al objeto.

Tampoco veo con intelección que la referencia del yo al contenido de la conciencia sea siempre una y la misma, aunque el contenido varíe. Si por conciencia se entiende la unidad de vivencias y por contenido se entiende la vivencia, el modo de insertarse los contenidos en la unidad de las vivencias dependerá de la particularidad de los contenidos, pero si se entiende cualquier objeto al que se dirige la conciencia en la percepción, el recuerdo, la representación conceptual, la predicación, estas mismas palabras indican que existen diferencias notorias, modos distintos de referencia. Por otra parte, la autopercepción del yo empírico es experiencia de todos los

(1) Ya queda dicho que la concepción de Husserl ha variado en este punto y ha encontrado el yo puro. (Nota del abreviador.)

días. El yo es percibido lo mismo que cualquier cosa externa. No importa que el objeto no caiga bajo la percepción en todas sus partes y aspectos, pues la esencia de la percepción es simplemente ser una aprehensión supuesta del objeto, no una intuición adecuada.

Nota: La concepción aquí definida acerca del yo puro — que no aprueba ya — es de poca o ninguna importancia para las investigaciones posteriores.

CAPÍTULO II

LA CONCIENCIA COMO VIVENCIA INTENCIONAL

El análisis del tercer concepto de conciencia exige aclaraciones más extensas. Hemos también de distinguir las varias significaciones que cobra el término de contenidos conscientes — de representación de juicio — en conexión con él.

9. *La significación de la delimitación de los "fenómenos psíquicos" hecha por Brentano.*

Entre las delimitaciones de clases dadas en la psicología descriptiva la más notable e importante filosóficamente es la de Brentano al dividir los fenómenos en *psíquicos* y *físicos*. Los fenómenos psíquicos son una cierta clase de vivencias rigurosamente delimitadas, que abarca todo lo que caracteriza en sentido estricto la existencia psíquica, consciente, de suerte que nadie llamaría ser psíquico a un ser real que careciese de ellas, que sólo tuviera sensaciones y

no pudiera interpretar objetivamente o representarse objetos mediante ellas, juzgarlos, amarlos, repelerlos, etc.

10. *Caracterización descriptiva de los actos como vivencias "intencionales".*

Para mejor caracterizar los fenómenos o actos psíquicos, Brentano da seis definiciones de las cuales sólo nos importan dos. Una indica directamente la *esencia* de los fenómenos psíquicos o actos, evidente en cualquier clase de ejemplos. Cualquiera que sea el acto psíquico que consideremos, siempre se refiere a algo; en la percepción es apercibido algo, en la representación imaginativa es representado algo, en el amor es amado algo, y, en suma, dice Brentano "todo fenómeno psíquico está caracterizado por lo que los escolásticos de la Edad Media llamaban la in-existencia (existencia dentro) intencional o mental de un objeto y que nosotros llamaríamos la referencia a un contenido, la dirección hacia un objeto u objetividad inmanente (que es la realidad); todo fenómeno psíquico contiene en sí como objeto algo *aunque no todo del mismo modo*". Este modo es el representativo en la representación, el judicativo en el juicio, etc. Brentano admite tres modos y con arreglo a ellos clasifica los fenómenos psíquicos en representaciones, juicios y emociones. Esto es lo importante para nosotros: que hay diversas modalidades específicas esenciales de referencia intencional o intención. El modo como una "mera representación" menta su "objeto" es distinto de cómo lo hace el juicio que decide sobre la verdad o falsedad de la correspondiente situación objetiva. Distintos son los modos de la esperanza y del temor de la confirmación de una opinión teorética (cumplimiento de la intención judicativa), de la decisión voluntaria (cumplimiento de la intención), etc. Po-

demos, pues, decir, que la unidad del género descriptivo "intención" se especifica en diversas modalidades que se fundan en la esencia pura de dicho género y, por tanto, preceden como un *a priori* la efectividad psicológica empírica y que hay especies y subespecies de intenciones.

En resumen, la referencia intencional, entendida de un modo puramente descriptivo es la nota esencial de los "fenómenos psíquicos" o "actos". Pero ha de tenerse en cuenta que no todas las vivencias son intencionales como lo demuestran las sensaciones (véase § 2). En las investigaciones siguientes quedará aclarada la diferencia fundamental entre estas dos significaciones del término "contenido".

La segunda definición de Brentano dice que todo fenómeno psíquico es una representación o descansa en representaciones. "Nada puede ser juzgado o apetecido o esperado o temido si no es representado", entendiendo por representación, no el contenido (objeto), sino el acto de representárselo. Pero esta definición exige el establecimiento previo del concepto de representación para apartar los equívocos de estos términos. Volveremos sobre ella.

11. *Prevención de malentendidos por razón de la terminología.* a) *El objeto "mental" o "inmanente".*

Si bien aceptamos la definición esencial de Brentano, nuestras discrepancias nos fuerzan a rechazar su terminología. No hablaremos de "fenómenos psíquicos" aplicando este término sólo a las vivencias intencionales, puesto que hay otras vivencias, fenómenos psíquicos también, que no son intencionales. Incluso el término de "fenómeno" habrá de ser apartado, porque en su acepción predominante (aceptada por Brentano) designa el objeto que se aparece y, por tanto, designar todas las vivencias

intencionales como fenómenos indica que, además de referirse a objetos, ellas mismas son objeto de ciertas vivencias intencionales y ya hemos expuesto nuestras dudas acerca de que puedan serlo las percepciones.

También hemos de apartar otras expresiones de Brentano, como que los objetos percibidos, juzgados, deseados, etc., *entran en la conciencia*, o que la *conciencia o el yo entran en relación con ellos*, y son *recibidos en la conciencia* de este o aquel modo y que las vivencias intencionales *contienen en sí algo como objeto*, porque dan lugar a dos malentendidos: que se trata de un proceso real o de un referirse real entre la conciencia (o el yo) y la cosa "consciente" y que se trata de una relación entre dos cosas que se encuentran por igual realmente en la conciencia: un acto y un objeto intencional. Este último malentendido está favorecido por la expresión de *objeto inmanente* o *in-existencia intencional o mental de un objeto*. Pero salvo excepciones, no es vivido el objeto y vivida la vivencia intencional a él dirigida, ni tampoco son dos cosas como una parte y el todo que la comprende. No hay presente más que la vivencia intencional cuya esencia es precisamente la intención, de suerte que en cuanto está presente esta vivencia tiene que haber, según su propia esencia, la referencia intencional a un objeto, o lo que es lo mismo un objeto "presente intencionalmente" hasta el punto de que la vivencia puede existir en la conciencia con esta su intención sin que exista el objeto e incluso sin que pueda existir. El objeto es mentado, y el mentarle es justamente la vivencia.

Yo puedo representarme el *dios Júpiter;* éste es un objeto representado, está "presente inmanentemente" en mi acto, tiene en él una *in-existencia mental;* pero si analizamos esta vivencia intencional nada hallamos en ella semejante al dios Júpiter; el objeto inmanente no pertenece, pues, al contenido real de

la vivencia, no es inmanente ni mental, ni tampoco existe *extra mentem;* simplemente no existe. Pero lo que sí existe realmente es el representarme el dios Júpiter. Fenomenológicamente es indiferente que el objeto intencional exista realmente; lo dado para la conciencia es igual, que exista el objeto o que sea imaginario e incluso un contrasentido, sea Júpiter o Bismarck, la torre de Babel o la catedral de Colonia, el cuadrado o el cuadrado redondo.

En cambio los *contenidos verdaderamente inmanentes,* los pertenecientes a la consistencia real de las vivencias intencionales, que sirven de punto de apoyo a éstas, no son intencionales, es decir, no son objetos representados en el acto. Las sensaciones de color son contenidos verdaderamente inmanentes, pero no las vemos a ellas; lo que vemos son los objetos coloreados (gracias a ellas).

Lo que decimos de las representaciones podemos decirlo de las demás vivencias intencionales, como el juzgar, el desear, etc. Todas tienen de común ser modos de intención dirigida hacia un objeto. Por tanto, evitaremos la expresión de objeto inmanente, ya que tenemos otra menos equívoca: la de *objeto intencional.*

12. *El acto y la referencia de la conciencia o del yo al objeto.*

Veamos el otro malentendido de que la conciencia o el yo y la cosa consciente entran en relación mutua en sentido real. Cuando vivimos el acto correspondiente, una representación, una fantasía, una demostración matemática, no notamos nada del yo como punto de referencia de los actos llevados a cabo en el representar, fantasear, etc. La representación del yo puede estar a punto de irrumpir fácilmente, pero cuando efectivamente irrumpe, el acto primitivo ya no existe sino que lo que se nos ofrece

descriptivamente en la nueva vivencia es un nuevo acto, acto compuesto que contiene, por un lado, la representación del yo y, por otro, el representar, el juzgar, etc., la cosa correspondiente; se enlaza la reflexión sobre el yo con la reflexión sobre la vivencia actual, en un acto de relación en que el yo se aparece a sí mismo como refiriéndose por medio de su acto al objeto de éste. Es decir, que ya no vivimos el acto primitivo de representar, juzgar, etc., sino que *atendemos a él* y *juzgamos sobre él.*

13. *Fijación de nuestra terminología.*

En lo sucesivo evitaremos el término "fenómeno psíquico" y hablaremos de *vivencias intencionales;* es decir, con el carácter esencial de referirse a un objeto. Mas brevemente diremos "*actos*".

Pero hay que evitar otro equívoco, porque a veces hablamos de intención en el sentido de considerar especialmente algo, de *atender.* Pero el objeto intencional no siempre es atendido; muchas veces hay varios actos presentes a la vez y entretejidos, pero la atención "actúa" preferentemente sobre uno de ellos; los vivimos todos simultáneamente, mas sólo nos sumimos, por así decirlo, en ése. Para la intención, en el sentido de atender, tenemos ese término de *atender* y no hay por qué usar el otro. Aún hay otro equívoco; intención, puede entenderse en sentido estricto y lato. Intención sugiere la imagen de apuntar hacia algo y esto caracteriza exactamente ciertos actos. Pero también la actividad de apuntar tiene por correlato la de alcanzar (tirar y dar), y en efecto, hay también actos en que se cumplen las intenciones. Estos cumplimientos son también actos, esto es, intenciones, pero no en aquel sentido estricto. La expresión paralela *carácter de acto* nos ayuda a evitar estos malentendidos.

Por último, en el término "acto" debe excluirse

en absoluto la idea de actividad. Pero la expresión de acto se halla tan arraigada en la psicología que, una vez tenida en cuenta esta advertencia, podemos conservarla sin miedo.

14. *Objeciones contra la admisión de actos como una clase de vivencias descriptivamente fnndada.*

Ciertos investigadores niegan la delimitación de la clase de vivencia que hemos llamado *vivencias intencionales*. Puedo considerar el sonido — dice Natorp — por sí o en relación con otros sonidos, sin tomar en cuenta su existencia para un yo, pero no puedo considerarme a mí mismo ni considerar mi oír, por sí, sin pensar en el sonido". Cierto es que el oír no puede separarse del oír el sonido, como si fuera algo sin éste, pero esto no quiere decir que no deban distinguirse dos cosas: el sonido oído (el objeto de la percepción) y el oír el sonido (el acto de percepción). También es exacto que "la existencia para mí del sonido es mi conciencia de él". Pero esto de "la existencia de un contenido para mí" exige un análisis fenomenológico más amplio. En primer lugar, hay diversos modos de percibir porque el contenido existe para mí de modo diferente si lo percibo sin destacarlo en un todo o destacándolo, pero aún más importante es la diferencia entre la existencia del contenido como sensación consciente (cuando digo *oigo* en el sentido de *tengo una sensación*), que no es, sin embargo, el objeto de la percepción, y su existencia como objeto de la percepción (como cuando digo oigo, percibo el adagio del violín, el canto del pájaro). Distintos actos pueden percibir lo mismo siendo los sensaciones distintas: el pájaro puede estar lejos o cerca y, sin embargo, percibimos el mismo canto del pájaro. Inversamente "apercibimos" una vez de un modo y otra

de otro iguales contenidos de sensación. En la teoría de la apercepción esto se explica por las disposiciones dejadas por las vivencias anteriores. Como quiera que hayan surgido en la conciencia los contenidos vividos, es concebible que sobre la base de los mismos contenidos sean percibidos distintos objetos. Pero la aprehensión del objeto no puede reducirse a una afluencia de nuevas sensaciones sino que es un carácter de acto, un "modo de la conciencia". Esto se confirma en el análisis fenomenológico puro; si miramos a las vivencias puras y su contenido esencial aprehendemos por ideación las especies puras de "sensación", "apercepción", "percepción" en relación al objeto percibido y sus relaciones esenciales. Vemos entonces intelectivamente que el ser del contenido vivido es muy distinto del ser del objeto percibido, el cual es presentado por el contenido, mas no está realmente en la conciencia como la sensación.

Veo, por ejemplo, esta caja pero no veo mis sensaciones. Veo siempre la *misma* caja como quiera que se la vuelva y se la ponga. Si llamo contenido de la conciencia al objeto percibido, tengo siempre el mismo contenido de conciencia. En cambio, tengo un nuevo contenido de conciencia a cada movimiento de la caja si llamo así a los *contenidos vividos*. Vivo, pues, contenidos diversos y, sin embargo, percibo el mismo objeto. Luego el contenido vivido no es el objeto percibido. En todos los movimientos de la caja vivimos la "conciencia de la identidad", el creer que aprehendemos una identidad. Tenemos, pues, que decir que esta conciencia se funda en que los diversos contenidos de sensación son apercibidos en "el mismo sentido" y que la apercepción en ese "sentido" es un *carácter de vivencia* que es el que constituye "la existencia del objeto para mí". Y esta conciencia es un *acto*, una vivencia intencional, cuyo correlato objetivo reside en la identidad referida. Con esto quedan claramente distinguidos los actos de

los contenidos, los contenidos de la percepción o sensaciones presentativas y los actos de percepción en el sentido de intención apercipiente.

Otros ejemplos. Supongamos que ciertas figuras que primero solamente nos produjeron un efecto estético, de pronto se nos aparecen como pudiendo ser signos verbales. ¿En qué radica la diferencia? O supongamos que oímos una palabra completamente extraña, y después, ya familiarizados con su significación, la oímos comprendiéndola, sin intuiciones concomitantes. ¿Qué es ese *más* que tiene la expresión entendida (pero funcionando sólo simbólicamente) sobre el sonido articulado vacío de pensamiento o, dicho en general, en dónde está la diferencia entre intuir meramente un objeto concreto A y apercibirlo como "representante" de "un A cualquiera"? En estos y otros casos la modificación radica en los caracteres de acto. Es el carácter de acto que por decirlo así, anima la sensación bruta y que hace que *por esencia* percibamos este o aquel objeto, oigamos aquel campanillazo, aspiremos el aroma de las flores. Las *sensaciones*, así como los actos que las aperciben, son vividos pero *no aparecen objetivamente;* no son vistos, ni oídos ni percibidos con ningún "sentido". Los *objetos* aparecen, son percibidos pero *no son vividos*, salvo en el caso de la percepción adecuada.

Por los ejemplos aducidos y otros que pudieran traerse podemos decir que es evidente que hay *modos de conciencia* (de referencia intencional a un objeto) completamente distintos. El carácter de la intención es específicamente distinto en la percepción, en la rememoración reproductiva, en la representación imaginativa, en la simbólica, en la representación en el sentido de la lógica pura. A cada modo lógicamente distinto de representarnos un objeto corresponde una variedad de la intención. De estas diferencias sabemos porque las *intuimos* en cada caso particular, las aprehendemos de un modo in-

mediato y adecuado, las reducimos a conceptos, las comparamos, en suma, las hacemos objetos de intuición y de pensamiento en actos de distinta especie. Y también podemos aprehender las especies puras que se individualizan en ellos y las correspondientes conexiones esenciales específicas.

15. *De si las vivencias de un mismo género fenomenológico y principalmente las del género "sentimiento" pueden ser unas veces actos y otras no-actos.*

Cabría pensar que la división de las vivencias en intencionales y no-intencionales es extrínseca de suerte que las mismas vivencias o las vivencias de un mismo género fenomenológico tengan unas veces una referencia intencional a los objetos y otras no. Esta discusión concernía principalmente a *ciertos* fenómenos de la esfera de los *sentimientos;* en unos la intencionalidad es clara; pero respecto a otros se dudó de si la referencia intencional pertenecía a estos *actos* afectivos o más bien a las representaciones insertas en ellos, o se dudó de que el carácter intencional sea *esencial* para la *clase* de los sentimientos, de modo que unos lo tienen y otros no. Veremos ahora si en los sentimientos hay vivencias a las que sea esencial la referencia intencional y en cambio, si ésta falta en otras vivencias de esa misma clase.

a) De si hay en general sentimientos intencionales.

Es indiscutible que muchos sentimientos se refieren intencionalmente a un objeto. Son placer por algo, atracción hacia algo, desagrado por algo, etc. Hay quienes dicen que estos sentimientos no son actos, intenciones, sino estados, que si se refieren a

objetos es porque se complican con representaciones.

Esta última opinión parece la más plausible. Cuando nos sentimos atraídos por una cosa, evidentemente nos la representamos, pero no tenemos por un lado la representación y por otra el sentimiento como algo exento de toda referencia a la cosa, enlazado con aquella de un modo meramente *asociativo*, sino que el sentimiento — el agrado — *se dirige* hacia el objeto representado y sin esta dirección no puede existir. En efecto, cuandos dos vivencias, dos representaciones se asocian — en sentido psicológico — cuando la representación de *Nápoles* trae consigo la del *Vesubio*, aunque de este modo se ha fundado una nueva referencia intencional, no por eso uno de los miembros asociados se convierte en objeto de la intención del otro. En suma, las referencias intencionales no se confunden unas con otras en la asociación; análogamente la referencia intencional de la representación tampoco se confunde con la del sentimiento, ni aquélla podría dar al sentimiento el objeto de su intención si el sentimiento mismo no fuera intención y no exigiera el objeto. Por otra parte, esta referencia asociativa sería ajena a *la esencia específica del agrado que exige la referencia a algo agradable;* lo mismo que la convicción es convicción de algo, el apetecer es apetencia de algo, etc. En todos estos casos se trata de intenciones, *actos* auténticos, que tienen su propia referencia intencional pero deben el objeto a ciertas representaciones que les sirven de base.

b) De si hay sentimientos no intencionales. Distinción entre las sensaciones afectivas y los actos afectivos.

Hay, pues, sentimientos que son vivencias intencionales; veamos si hay otros que no lo son. Parece al pronto que no lo son los llamados sentimientos sensibles. El dolor sensible de una quemadura no puede ponerse en el mismo plano que una convicción o una volición sino más bien en el de los contenidos de sensación como la aspereza, la suavidad, etc. Ciertamente que el dolor está referido a objetos, por una parte al yo o al miembro quemado, por otra al objeto ardiente. Pero esto ocurre con todas las sensaciones: las de contacto son referidas a la parte corporal que toca y a la cosa tocada. Aunque esta referencia se realiza en vivencias intencionales no por ello consideraremos las sensaciones como vivencias de esta clase, sino que son punto de apoyo para una "apercepción" empírica, objetiva; es decir, sufren una "interpretación" o apercepción objetiva. Parece, pues, que en efecto una parte de los sentimientos son vivencias intencionales y otra no. Pero hay que preguntarse si las dos clases de sentimientos pertenecen al mismo género o a dos géneros distintos. Si comparamos los sentimientos de agrado o desagrado, etc., con las sensaciones de dolor encontramos una diferencia descriptiva tan esencial que no podemos incluir a aquellos sentimientos y estas sensaciones en la unidad de un mismo género.

Ya Brentano distinguía entre las *sensaciones* de dolor y placer (*sensaciones afectivas*) y el dolor y el placer como *sentimientos*. En su terminología, los primeros son "fenómenos físicos" y los segundos "psíquicos", por tanto, pertenecen a dos géneros distintos. Esta distinción se precisa al analizar todas

las complexiones en que se entretejen sensaciones afectivas y actos afectivos. Por ejemplo, en la alegría por un suceso feliz encontramos, dentro de su unidad, la representación del suceso alegre y el carácter de acto del agrado referido a ese suceso; pero al mismo tiempo la representación se enlaza con una sensación afectiva de placer que es percibida y localizada como excitación afectiva del sujeto psicofísico y como propiedad del objeto. El suceso, matizado de placer de este modo, es el fundamento de volverse alegremente hacia el objeto del agrado y complacerse en él. Lo mismo habría que decir en la esfera del apetito y de la voluntad. Puede surgir una dificultad en el hecho de que no todo apetito parece exigir una referencia consciente a algo apetecido, pues a veces somos movidos por un oscuro deseo, por un instinto natural a los que falta, al menos primariamente, la representación consciente del fin. Pero en estos casos puede suceder que se trate de meras sensaciones, vivencias sin referencia intencional, o de vivencias intencionales pero de dirección indeterminada. Esta indeterminación no significa falta de determinación, sino que se trata de una intención cuya determinación es precisamente representar algo indeterminado, en el sentido de que, por ejemplo, decimos: "*alguien*" *nos llama*. En unos casos ocurre aquello, en otros esto y, por tanto, también distinguiríamos entre los impulsos o apetitos intencionales y los no intencionales que son sensaciones que podríamos llamar apetitivas.

16. *Distinción entre el contenido descriptivo y el contenido intencional.*

Asegurada contra objeciones nuestra concepción de la esencia de los actos que reside en el carácter de intención tenemos que distinguir claramente en-

tre contenido *real* de un acto y contenido *intencional.*

Entendemos por contenido fenomenológico real de un acto la totalidad de sus partes, sean concretas o abstractas, es decir, la totalidad de las vivencias que le componen realmente. Señalar y describir estas partes pertenece al análisis puramente psicológico descriptivo, que se realiza en el plano de las ciencias empíricas, el cual descompone las vivencias tal como se nos dan en la experiencia. sin tener en cuenta cómo se producen, lo que significan fuera de sí mismas ni para lo que pueden valer. Por ejemplo, en un complejo de sonidos articulados encuentra sonidos, partes abstractas de sonidos. etc., pero nada semejante a viabraciones sonoras u órganos del oído ni tampoco el sentido ideal que convierte un complejo de sonidos en un nombre y aún menos la persona nombrada. Esto indica claramente lo que es el contenido real.

Pero si dejamos el plano de la ciencia empírica psicológica para pasar al de la ciencia ideal fenomenológica y consideramos lo interiormente experimentado, desde el punto de vista de su contenido puro en vivencias y como mera base ejemplar para ideaciones, intuiremos en ellas ideativamente esencias generales y conexiones esenciales, especies ideales de vivencias, conocimientos esenciales idealmente válidos *a priori* y con absoluta generalidad para todas las vivencias posibles *idealiter* de la especie correspondiente; en suma, las intelecciones de la fenomenología pura cuya descripción es parte integrante de una ciencia absolutamente ideal, libre de toda experiencia, de toda posición de existencia real.

Contenido *real* es la aplicación del concepto más general de contenido a las vivencias intencionales. Al oponerle el *intencional*, ya la palabra indica que tenemos en cuenta la peculiaridad de unas ciertas vivencias, las intencionales o actos como tales. Pero hemos de distinguir tres conceptos de contenido in-

tencional fundados todos ellos en la naturaleza específica de los actos: el *objeto intencional* del acto, la *materia intencional* (en oposición a su *cualidad intencional*) y la *esencia intencional.*

17. *El contenido intencional como objeto intencional.*

Este concepto no necesita muchas explicaciones. Cuando nos representamos una casa, ésta es el objeto intencional.

En el contenido intencional, como objeto del acto, hay que distinguir el objeto tal como es intencionado y el objeto que es intencionado. Las representaciones el *emperador Guillermo II, el hijo del emperador Federico III, el nieto de la reina Victoria* todas representan el mismo objeto; el objeto intencionado es el mismo, pero el objeto tal como es intencionado o lo intencionado del objeto es distinto.

Es preciso distinguir también entre el *objeto total a que se dirige un acto tomado plena e íntegramente y los objetos a que se dirigen los diversos actos parciales.* Aunque un acto se componga de actos parciales, si es un solo acto, tiene su correlato en un solo objeto al cual se refiere plena y primariamente. También los *actos parciales* se refieren a objetos pero éstos no se identificarán, salvo en ocasiones, con el objeto del acto entero. Claro es que éste se refiere también a ellos pero en un sentido *secundario*: en el acto correspondiente al nombre "el cuchillo que está sobre la mesa", el objeto del acto total es el cuchillo y el objeto de un acto parcial es la mesa; pero ésta también es objeto intencional del acto total en un sentido *secundario.* En la frase "el cuchillo está sobre la mesa", el cuchillo es objeto "acerca" del cual se enuncia algo, mas el objeto del juicio entero no es el cuchillo sino *la situación de hecho.* En la frase "el cuchillo debería estar sobre la mesa", el

juicio concierne al cuchillo pero en él no deseo el cuchillo sino que el cuchillo está sobre la mesa, que se realice de hecho esa situación. En la pregunta ¿está el cuchillo sobre la mesa?, la pregunta concierne al cuchillo, pero el objeto de la pregunta, lo preguntado en sí, en efecto, el cuchillo está así, si se da esa situación.

Dada la ambigüedad del término "contenido intencional" debemos preferir el de "objeto intencional" siempre que éste sea lo mentado.

18. *Actos simples y compuestos, fundamentantes y fundados.*

No toda vivencia unitaria compuesta de actos parciales es por ello un acto *compuesto*, como una máquina compuesta no es un simple encadenamiento de máquinas sino una máquina en que las parciales están enlazadas de modo que la función de la máquina total es justamente una función total en la que confluyen las máquinas parciales. Así, en los actos compuestos, cada acto parcial tiene su referencia intencional, su objeto unitario y modo de referirse a él, pero esos varios actos parciales se integran en un solo acto total con una sola referencia intencional. Un ejemplo es la predicación categórica. Evidentemente los actos totales se descomponen en actos parciales: el acto que pone el sujeto y el de afirmación del predicado. La vivencia total es, sin embargo, un solo acto, un solo juicio, con un solo objeto, una sola situación objetiva.

Todavía puede haber mayores complicaciones, cuando se edifica un acto nuevo sobre un acto ya plurimembre (cuyos miembros pueden ser también compuestos) por ejemplo, la alegría por la comprobación de una situación objetiva, en que el juicio es el acto que fundamenta la alegría hasta el punto de que no cabe alegría sin una fundamentación se-

mejante, empleando este término, como siempre hacemos en el sentido riguroso que le hemos dado en la Investigación III, § 14 y ss. Los juicios pueden *fundar* del mismo modo, presunciones, dudas, voliciones, etc., y éstos pueden ser otras veces fundamentaciones. Existen, pues, múltiples combinaciones en el integrarse los actos parciales en actos totales.

19. *La función de la atención en los actos complejos. Ejemplo: la relación fenomenológica entre el sonido articulado y el sentido.*

En el modo de entretejerse o *fundamentarse* unos actos en otros existen notables diferencias, como vamos a ver en el todo formado por la expresión y el sentido (véase Investigación I, § 9 y 10) en que observaremos también que el carácter del acto que despliega mayor actividad es normalmente el que abarca la unidad de todos los actos parciales, el que tiene a todos éstos debajo de sí; es en el que vivimos preferentemente, y en los subordinads sólo en la medida en que contribuyen al acto total y su intención.

En el ejemplo que indicamos se trata de la unidad entre los actos en que se constituye una expresión como sonido articulado sensible y los actos muy distintos en que se constituye la significación. Desde luego, la expresión es percibida, pero nuestro interés "no vive" en esta percepción, no atendemos a los signos sino a lo designado; la actividad predominante corresponde a los actos que prestan sentido. Si hay actos de intuición que dan la evidencia o ilustran, acompañando a aquéllos e insertándose en la unidad total, tales actos atraen en distinta medida el interés. Pueden preponderar como en el juicio de percepción o retroceder a plano más secundario y aun totalmente secundario de tal modo que puede caber la duda si esas representaciones intuitivas no serán me-

ras concomitancias que coexisten con los actos, mas sin enlazarse con ellos en un acto único.

Aclaremos más la cuestión. La palabra escrita, es un objeto físico como una mancha de tinta, pero lo que hace de ella una expresión son los actos enlazados a ella, tan enlazados que, por ejemplo, en un enunciado no encontramos en nosotros una mera suma de actos sino un *acto único*, *un acto unitario* como igualmente en un deseo expreso no hay una expresión y un deseo yuxtapuestos sino un acto único que llamamos justamente un deseo. La expresión física, el sonido articulado, puede pasar por inesencial en esta unidad, y lo es, puesto que podría realizar la misma función otro sonido articulado, y hasta desaparecer, pero si existe se fusiona en un acto único con los demás. Son, pues, los actos que prestan sentido o la unidad imperante en ellos los que prevalecen, los que determinan esencialmente el carácter del acto total, como se ve en que denominamos con el mismo nombre (juicio, deseo, etc.), la vivencia expresa y la no expresa correspondiente. Es decir, no *vivimos* en los actos que constituyen la expresión como objeto físico, sino en aquellos que dan sentido, estamos *vueltos* exclusivamente hacia el objeto, lo mentamos en sentido estricto. Claro es que, como hemos dicho en otro lugar, podemos volvernos especialmente hacia la expresión física, pero entonces alteramos el carácter de la vivencia que deja de ser una "expresión".

Indiscutiblemente nos hallamos ante un caso del hecho general de la atención, poco aclarado todavía, porque se ha desconocido siempre que la *atención es una función selectiva que pertenece a los actos* (en el sentido de vivencias intencionales) y se habla de ella como una función que consiste en destacar preferentemente alguno de los contenidos *vividos* en cada caso, como si éstos fuesen aquello de que se dice en sentido normal que atendemos a ello. Claro es que *podemos* prestar atención a los contenidos vi-

vidos, pero en ese caso se convierten en objetos de una percepción (la interna) la cual ya es un *acto*, con su referencia intencional en el cual el contenido *se hace objetivo* para nosotros. Así, pues, aquello a que en todo caso atendemos y podemos atender son los objetos *intencionales* de cualesquiera actos. Cierto es que sólo podemos atender cuando tenemos en la conciencia aquello a que atendemos (siempre que no se crea que "contenido de conciencia" son sólo las vivencias y que no podemos fijarnos en las cosas materiales y objetos ideales que no son vivencias), pero siempre es menester que sirva de base un acto en que aquello a que debemos atender se torne para nosotros objetivo, o "representado", en el sentido más amplio, sea la representación intuitiva o inintuitiva, adecuada o inadecuada.

Pero no queríamos desarrollar una teoría de la atención sino exponer la importante función que la atención desempeña en los actos compuestos como factor que destaca los caracteres de acto e influye en la configuración fenomenológica de dichos caracteres.

20. *Distinción entre la cualidad y la materia de un acto.*

Llamamos *cualidad de un acto* lo que hace de éste un acto de juicio o de representación, o afectivo, o apetitivo, etc. Por ejemplo: $2 \times 2 = 4$ e *Ibsen es el fundador del moderno realismo en el teatro* son, en cuanto afirmaciones, de la misma especie, tienen la misma cualidad de juicios afirmativos. Llamamos a este elemento común *cualidad de juicio*. Pero cada uno tiene distinto "contenido", cada uno es juicio sobre distinta situación o, en caso de representaciones, cada uno tiene un objeto representado. Para distinguir de otros este concepto de contenido hablamos de *materia del juicio*. Y de la misma manera

en todos los actos, sean juicios como los anteriores, sean representaciones, etc., distinguiremos entre *cualidad y materia.*

De aquí se deduce que actos con distinta materia pueden tener la misma cualidad (como en los dos ejemplos citados) y que actos de distinta cualidad pueden tener la misma materia, por ejemplo, "acaso haya en Marte seres inteligentes", "hay en Marte seres inteligentes", "¿hay en Marte seres inteligentes?", "¡Ojalá haya en Marte seres inteligentes!" en que la igualdad de contenido (materia) con diferente cualidad de acto — judicativo, interrogativo, desiderativo, etc. — encuentra su expresión gramatical.

Veamos, pues, lo que quiere decir "el mismo" contenido. El objeto intencional es el mismo en esos diversos actos, pero para la consideración fenomenológica real el objeto no es nada; es indiferente que sea real o ideal, verdadero, posible o imposible; el acto va siempre "dirigido a él". Cómo lo no-existente puede ser objeto intencional de un acto, se puede explicar diciendo que el referirse a un objeto es una peculiaridad inherente al contenido esencial propio de la vivencia de acto, pertenece a la esencia de ciertas vivencias (las intencionales) ser actos con una intención. Hay diferencias en el modo de referirse al objeto, pero éstas son diferencias descriptivas de las correspondientes vivencias intencionales.

Esta propiedad de referirse a este objeto y no a otro no agota toda la esencia fenomenológica del acto. En primer lugar, hay esas diferencias en el modo de referirse al objeto, las cuales varían con entera independencia mutua. Unas son diferencias y variaciones en las cualidades del acto, según las cuales los objetos son intencionales, ya en el modo de representados, ya en el de juzgados, o en el de preguntados o deseados. Otra variación es la de la referencia objetiva, o sea que actos de la misma o diferente cualidad pueden referirse a objetos distin-

tos. *Cada cualidad puede combinarse con cada referencia objetiva.*

Pero esto no basta, para distinguir de la *cualidad* lo que es la *materia.* Podría interpretarse al primer momento la situación diciendo que la materia es aquello que da a un acto de esta o la otra cualidad la determinada dirección a este objeto y no a otro. Según esto, el acto quedaría exactamente definido por su cualidad y el objeto a que se dirige. Pero, aun quedando invariables la cualidad y la dirección objetiva, son posibles otras variaciones. Esto se ve en representaciones como *triángulo equilátero* y *triángulo equiángulo* que son distintas por su contenido y, no obstante, están dirigidas al mismo objeto, representan el mismo objeto pero de "distinto modo", mas este modo de la referencia objetiva ya no es el modo prescrito por la cualidad del acto (modo representativo, modo judicativo, interrogativo, etc.). En suma, la cualidad sólo decide si lo representado *ya en un modo determinado* es presente intencionalmente como juzgado, deseado, preguntado, y *la materia es aquello que hay en el acto que le presta la referencia al objeto con tan perfecta determinación que no sólo queda determinado el objeto en general que el acto mienta sino también el modo en que lo mienta;* es decir, no sólo determina que el acto aprehenda el objeto correspondiente sino que también determina *como qué* lo aprehende, qué notas, relaciones, formas categoriales le atribuye el acto en sí mismo. *Es el sentido de la aprehensión objetiva* (o más brevemente, el *sentido de la aprehensión*) que *funda* la cualidad, pero es indiferente a las diferencias de ésta.

Añadiremos que la *cualidad de acto* es un *momento abstracto* del acto. El juicio, por ejemplo, tiene que ser juicio de una materia determinada. Lo mismo decimos de la materia que tiene que ser siempre materia de una representación o de un juicio, etc.

Cualidad y materia se exigen mutuamente como color y extensión.

De lo dicho se deduce que es preciso tener en cuenta que el *modo de referencia intencional* se refiere ya a las diferencias de cualidad, ya a las de materias y, por tanto, han de emplearse expresiones adecuadas que contengan, según el caso, el término de "cualidad" o el de "materia". En la Investigación VI, 27, explicaremos más precisa y definitivamente la expresión "diversos modos de referirse la conciencia a un objeto".

21. *La esencia intencional y la significativa.*

Si juntamos de nuevo estos dos momentos — cualidad y materia — que hemos separado, parecería que hemos restaurado al acto correspondiente, pero vamos a ver que *los dos momentos unidos no constituyen el acto concreto completo.* Dos actos pueden ser iguales por su cualidad y su materia y, sin embargo, como ahora veremos ser descriptivamente distintos. Como cualidad y materia son componentes esenciales de que un acto (vivencia intencional) no puede carecer nunca, llamamos a su unidad — que, sin embargo, sólo es, como decimos, una parte del acto íntegro — *esencia intencional del acto.* Pero necesitamos introducir un segundo término: *esencia significativa del acto* que emplearemos más especialmente siempre que se trate de actos que funcionen o puedan funcionar como actos de prestar significación a las expresiones.

Una nueva serie de identificaciones justifica nuestra definición de estos conceptos. Decimos que un individuo puede tener en distintos tiempos o varios individuos al mismo o distinto tiempo *la misma* representación, *la misma* percepción, expresar *la misma* afirmación, etc. Eso es cierto si tener la misma representación quiere decir sólo representarse el mis-

mo objeto, pero quiere decir algo más, puesto que la representación que yo tengo de los desiertos helados de Groenlandia no es la que tenía Nansen, aunque el objeto es el mismo. Podemos decir que tenemos "la misma" representación de una cosa cuando tenemos representaciones en las cuales la cosa se nos representa, no pura y simplemente, sino como exactamente la misma, o sea, según lo expuesto, en el mismo "sentido de aprehensión" o sobre la base de la misma materia; en "esencia" tenemos la misma representación cualesquiera que sean sus diferencias fenomenológicas. Podemos caracterizar más esta identidad esencial diciendo: dos representaciones son en esencia la misma, por muchas que sean sus diferencias, cuando fundándose en cada una de ellas, tomada puramente por sí, podría enunciarse exactamente lo mismo y nada más sobre la cosa representada. Dos juicios son esencialmente el mismo juicio cuando todo lo que podría decirse válidamente sobre la situación objetiva juzgada, según uno de los juicios, y puramente sobre el contenido mismo del juicio, podría decirse también válidamente sobre ella según el otro. En suma, representación, juicio, etc., son el mismo cuando la esencia intencional — unidad de cualidad y materia — es la misma; lo demás — la esencia intencional no agota fenomenológicamente el acto, en éste hay más — puede variar. Por ejemplo, una representación de la fantasía sigue siendo la misma, aunque aumente o disminuya la vivacidad de los contenidos sensibles con tal de que permanezca invariable la intención del acto, su *mención*. Lo mismo ocurre con la percepción. Yo percibo siempre esta caja, aunque a cada movimiento cambie lo que no es esencia intencional (cualidad de percepción y objeto intencional); pueden suscitarse representaciones imaginativas del reverso de la caja — que no veo —, pero esto no afecta al contenido esencial de la percepción, al "sentido de aprehensión" y podemos hablar de la misma per-

cepción, aunque los actos de percepción sean fenomenológicamente diferentes. Igual ocurre con los actos de toda especie: en el deseo que es el mismo cuando es la misma su intención desiderativa; sea el deseo expreso o inexpreso, intuitivo o no intuitivo, etc.; en los actos de expresión y especialmente en los *actos de prestar significación*, pues, como queda dicho, lo *significativo* en ellos, lo que forma en ellos el correlato fenomenológico real de la significación ideal, coincide con su esencia intencional.

APÉNDICE A LOS PARÁGRAFOS 11 Y 20

Para la crítica de la "teoría de las imágenes" y de la teoría de los objetos "inmanentes" de los actos.

En la interpretación fenomenológica de la relación entre el acto y el sujeto hay que evitar dos errores.

1º El error de la *teoría de las imágenes* que explica el hecho de la representación (implicado en todo acto) diciendo que la cosa "está fuera" de la conciencia y en ésta hay una imagen que representa la cosa. Olvida esta teoría el hecho de la representación imaginativa, por ejemplo, de una mesa, en que mentamos el objeto representado en la imagen (el sujeto de la imagen, la mesa) fundándonos en el objeto imagen aparente (la mesa imaginada). El carácter de imagen (de la mesa imaginada) no es un predicado real de ella; es decir, no es imagen como puede ser *blanca* y *pulida*, y, por tanto, no se explica en qué consiste ese poder referirla *como* imagen a cierto objeto extraño a la conciencia por la semejanza, que es un hecho objetivo que no basta para

hacer a un objeto, que es semejante a otro, imagen de él. La explicación es otra; estriba en la facultad que un yo (que se representa cosas) tienen para servirse de lo semejante como representante imaginativo de lo semejante para tener presente intuitivamente una cosa y *mentar* otra en su lugar. Y esto sólo puede consistir en que existe una conciencia intencional peculiar en que la imagen se constituye como tal imagen. Un cuadro sólo es imagen para una conciencia que constituya imágenes, la cual presta la significación de imagen a un objeto primario —que se le aparece perceptivamente— mediante su apercepción imaginativa fundada en este caso en la percepción. En todos los casos un objeto no está representado para la conciencia simplemente porque haya en la conciencia —como está el cuadro en la habitación— un contenido cualquiera semejante a la cosa trascendente sino porque pertenece a la esencia fenomenológica de la conciencia referirse a un objeto, ya directamente (cuando se trata de una representación simple), ya mediatamente (cuando se trata de una representación fundada como la reproductiva).

2º El error de establecer una distinción real entre los objetos *meramente inmanentes* o *intencionales* y los *objetos trascendentales o reales*. Basta decir que el objeto intencional de la representación es el mismo que el objeto real y —en su caso— que el objeto exterior; el objeto trascendente no sería el objeto de la representación si no fuera su objeto intencional, representado. Para el caso es indiferente que el objeto exista (como la mesa), que no exista (como el centauro), sea fingido o absurdo (como el cuadrado redondo). Decir que el objeto es meramente intencional no significa que existe aunque sólo en la intención; significa que existe el *mentar* un objeto de tales o cuales propiedades. Si existe el objeto, entonces, además de la intención, del mentar, existe *también* lo mentado.

CAPÍTULO III

LA MATERIA DEL ACTO Y LA REPRESENTACIÓN BASE

22. *El problema de la relación entre la materia y la cualidad del acto.*

HEMOS diferenciado cualidad y materia como dos momentos o partes constitutivas del acto. La cualidad distingue las diferentes especies de actos: los juicios de los deseos, unos y otros de las esperanzas, etc. La materia distingue a dos actos de la misma cualidad: un juicio de otro, etc. Hemos visto también que actos diferentes por su cualidad pueden tener una materia idéntica como momento común. El problema estriba en lo que sea este momento idéntico y en su relación con el momento de la cualidad: si se trata de dos *componentes disyuntos*, aunque abstractos de los actos — como color y forma de la intuición sensible — o si están en la relación de *género y diferencia*. El problema es importante puesto que es la materia lo que presta al acto la referencia objetiva *determinada*.

23. *La concepción de la materia como acto fundamentante del "mero representar".*

Brentano responde a esta cuestión diciendo que todo fenómeno psíquico — *toda vivencia intencional*, decimos nosotros — o *es una representación o tiene representaciones por base*. Es decir, que el objeto intencional es un objeto representado en un

acto de representar o si no es un mero representar, hay siempre un representar entretejido con uno o varios actos de otra cualidad, de suerte que el objeto representado se ofrece a la vez como juzgado, deseado, esperado, etc., sin que por esto exista una serie de actos simultáneos o sucesivos y el objeto esté presente una vez en cada acto; es decir, varias veces, sino que sólo hay un acto unitario en que un objeto único aparece una sola vez como punto de mira de una intención compleja.

Estos actos no son *actos plenos independientes*; necesitan el acto de representar objetivamente que hace posible que el objeto representado sea también objeto de un sentir, de un apetecer, etc.; esto es, se hallan fundados en ese acto de representación. Ciertamente que está en la esencia de un apetito referirse a un objeto, pero esa referencia no puede realizarse más que cuando una representación le suministra el objeto; el apetito no es, pues, más que una cualidad de acto a la que le presta su objeto un acto de otra cualidad: la representación, la cual por su parte puede existir por sí sola como una vivencia intencional concreta, una "mera representación". Así, pues, podemos decir que la identidad de la materia, cuando varía la cualidad, descansa en la identidad esencial de la representación-base, lo cual no quiere decir que la materia y la representación-base sean una misma cosa, puesto que la materia es —como queda dicho— una parte, un momento abstracto del acto de representar.

De aquí resulta que mientras otra cualquier esencia intencional es una complexión de cualidad y materia, la esencia intencional de la representación es mera materia o mera cualidad, como quiera decirse; o dicho de otro modo: sólo por el hecho de que las esencias intencionales de los demás actos son *complejas*, encerrando siempre una esencia representativa, se justifica distinguir entre cualidad y materia, entendiendo por ésta esa necesaria esen-

cia representativa, mientras que los actos simples, serían *eo ipso* meras representaciones. Debería, pues, decirse que la distinción entre la cualidad y la materia no es una distinción entre géneros distintos de momentos abstractos de los actos en sí y por sí las materias no son más que *cualidades representativas*, ya que lo esencial de los actos es lo cualitativo y no lo accidentalmente variable: cualidades representativas que forman la materia para todos los actos que no son representativos.

24. *Dificultades. El problema de la diferenciación de los géneros de cualidades.*

La explicación parece clarísima, e indudable la evidencia en que se apoya, pero hay otras posibilidades. Ya resulta sorprendente que las representaciones — las "meras representaciones" como es una proposición enunciativa que nos representamos sin creerla o no creerla, sin que la creencia (*belief*) complete el juicio — sean el único género de vivencias intencionales cuya esencia intencional es simple. En los demás géneros de vivencias intencionales, por ejemplo, cuando juzgamos, hay una intención representativa — que presenta la situación objetiva — y una intención judicativa, que se le agrega. ¿Es esta intención judicativa (especie del género intención tomada de modo ideal, con abstracción de la supuesta intención representativa) *la última diferencia específica*? Parece que sí, puesto que hemos apartado la intención representativa, y no queda más que la intención judicativa. Pero si queremos admitirlo para todas las especies de intención tropezamos con serias dificultades al llegar a *las representaciones*, pues si la última diferencia específica reside sólo en la cualidad — lo que no impide que se diferencien dos juicios por la representación-base ¿cuál es, en cambio, la diferencia

de dos representaciones como la representación del *Papa* y la del *Emperador*, si la intención representativa es la misma? Según lo dicho, para diferenciarlas habría que admitir junto al carácter (la cualidad) de representación, otro segundo carácter, que introdujese la referencia objetiva en la significación completa, una determinación totalmente nueva que se agregase a la intención representativa. Toda significación representativa sería una complexión de intención representativa y "contenido", dos unidades ideales de distinto género entretejidas, y no podría sostenerse la opinión de que la materia sería idéntica a la esencia intencional de una representación fundamentante y esta esencia, idéntica a una mera cualidad representativa.

25. *Análisis exacto de las dos soluciones posibles*

Alguien dirá que no son necesarias tantas minucias, pues la cuestión es muy sencilla: todo acto de representación tiene el carácter de acto que es general a la especie representación y ya no hay más diferenciación auténtica, pues lo que después distingue a una representación de otra es el "contenido": en los ejemplos anteriores, Papa y Emperador. Pero son precisas muchas minucias y no fiarse de tales consideraciones "patentes" que sólo pueden contentar cuando no se han separado fundamentalmente el contenido como objeto y el contenido como materia (sentido de la aprehensión o significación) y no se tiene en cuenta la importante verdad de que el objeto en sentido propio no es nada "en" la representación y, por tanto, los objetos no pueden ser causa de ninguna diferencia entre una representación y otra ni de la diferencia entre las representaciones por lo que representan. Si por éste *lo* entendemos el "contenido" inherente a la represantación misma (no el objeto intencional), tene-

mos que preguntar cómo debemos entenderlo. Examinemos rigurosamente las soluciones posibles, ya indicadas.

La *primera* dice que lo que constituye la esencia intencional cambiante, y por tanto, la cambiante referencia objetiva en el contenido real de la representación es la cualidad representativa misma, diferente cada vez; que las representaciones *Papa* y *Emperador* se diferencian de modo exactamente análogo a cómo se diferencian los colores *rojo* y *azul*; que lo general es la representación (como en el ejemplo, lo general es el *color*) y lo particular, la representación plenamente determinada (como lo particular es *este matiz de rojo*). En suma: una representación dada es una representación que representa *este objeto de este modo* por virtud de su cualidad representativa *diferenciada de tal o cual manera.*

La *segunda* dice que la plena esencia intencional — en los ejemplos, la plena esencia significativa — es un complejo de dos elementos abstractos: la cualidad representativa (igual en todas las representaciones) y el contenido, la materia que no pertenece a la esencia interna de la representación como *diferencia* de la misma sino que se agrega y completa la significación, estando, pues, ambos elementos en la misma relación necesaria y apriorística que el color y la extensión. Según esto, el carácter complementario que se agrega como contenido determinante al carácter puro de la cualidad representativa debe ser considerado como perteneciente a un género nuevo, pues si lo considerásemos también como caracter cualitativo se acumularían las dificultades. Si distinguimos entre el contenido o materia y el género "cualidad de acto", tenemos que decir que el carácter cualitativo que hace del representar un representar no tiene en su esencia *interna* ninguna referencia a un objeto, pero pertenece a esa esencia

que tal carácter cualitativo no puede existir sin una "materia" complementaria, que introduce esa referencia.

26. *Examen y repudiación de la interpretación propuesta.*

Si admitimos la *primera* posibilidad nos encontramos con el hecho excepcional de que dentro del género "cualidad intencional" hay una especie, la representación, que es diferente en todas las representaciones de distinto contenido mientras que en los demás géneros — juicio, deseo, voluntad — las cualidades judicativas, desiderativas, volitivas, son últimos especies del mismo grado, una de las cuales por las diferencias de contenido. En suma, admitimos especies del mismo grado, unas de las cuales —la representación— tiene debajo de sí diferencias últimas, mientras que las demás ya son *ellas mismas* diferencias últimas.

Pero si admitimos la *segunda* posición nos encontramos con que las representaciones constituyen también una excepción, pues la expresada forma de complexión de la cualidad y el contenido produce el todo "representación de este contenido" mientras que en los demás actos, por ejemplo, el juicio, hay una complicación de *representación de este contenido* e intención judicativa sobre la representación de tal contenido. ¿Por qué en los demás actos, como el juicio, no existiría una complexión directa — y no por mediación de la representación — de la cualidad judicativa y el contenido que produjese el todo: *juicio* de este contenido, análogo en su constitución a aquél?

Podrá haber especies de actos cuya *peculiaridad* exija por ley una mediación, y que varias cualidades de acto sólo pueden aparecer en complexión teniendo por base otras cualidades de acto referi-

das a la misma materia, por ejemplo, una representación. Pero no parece natural ni obvio que sea siempre así y que la especie de acto "mero representar" sea tan importante y privilegiada que los demás actos sólo puedan adquirir su materia mediante una representación.

27. *El testimonio de la intuición directa. Representación perceptiva y percepción.*

Para terminar estas investigaciones recurrimos ahora al "testimonio de la percepción interna" o, mejor dicho, al testimonio del análisis esencial intuitivo inmediato de las vivencias intencionales que es por donde debíamos haber comenzado. Esta inversión en el orden expositivo está justificada porque los análisis anteriores nos ponen en condiciones de ver los errores padecidos en la interpretación de los datos de la intuición esencial fenomenológica.

Es desde luego *evidente* que toda vivencia intencional tiene por base una representación: no podemos, por ejemplo, juzgar sin representarnos la situación objetiva sobre la cual juzgamos. Pero queda la duda de si "representación" significa lo mismo en esa conexión que fuera de ella. Hay casos que parecen claros de esa complexión; por ejemplo, no podemos alegrarnos de algo sin que aquello de que nos alegramos esté frente a nosotros en el modo del ser, o de la percepción o del recuerdo o en el de juzgar. Cuando nos alegramos al percibir algo, es claro que el carácter de acto que tiene la alegría se funda en la percepción que, a su vez, posee su propio carácter de acto y suministra con su materia la materia de la alegría. Pero la percepción nos ofrece un ejemplo de complexión dudosa. Distinguimos en ésta la cualidad y la materia, pero si comparamos con una "mera representación" paralela, como es una mera fantasía, veremos que el mismo

objeto puede ser representado como el mismo y, sin embargo, en un modo muy distinto, porque no está presente "en persona" como en la percepción, sino representado. Pero ésta no es la diferencia que nos interesa. Haciendo abstracción de ella, comparemos la percepción con cualquier "mera representación" correspondiente — la representación perceptiva. Según nosotros, un elemento común, la materia, se da en diferente modo, en distinta cualidad de acto; según la otra interpretación, la percepción es una complexión de acto de la cual se puede *desprender*, separar la "mera representación" idéntica a la imaginativa o si se quiere la imaginativa misma, como un acto independiente. Pero nada de esto encontramos en el análisis. Tal vez se recurra a la posibilidad de una ilusión y se diga que la ilusión, mientras no fué reconocida como tal falacia, era pura y simplemente percepción, pero después de ese reconocimiento ha desaparecido el carácter perceptivo, la cualidad de acto que tiene el *belief* (la creencia en lo percibido) y ha quedado desprendida la mera representación perceptiva, lo que demuestra que estaba injerta íntegramente en la percepción y le proporcionaba su materia. La misma complexión debería admitirse para todas las percepciones de modo que la representación perceptiva fundamentante proporciona la materia a la cual se agrega completándola el carácter de *belief*.

Pero veamos un ejemplo completo: esa muñeca que en la escalera del poliorama tomamos momentáneamente por una bella desconocida. Mientras dura la ilusión tenemos una percepción como otra cualquiera: vemos una dama; pero, descubierto el engaño, vemos una muñeca que *representa* una dama. Aquí "representar" no significa que la muñeca funcione como otros muñecos que actúan como imágenes o retratos de Napoleón o Bismarck; es decir, la percepción de la muñeca no es base para una conciencia reproductiva en el sentido de retrato,

mediante el cual reproducimos a Napoleón. No; deshecho el error, la dama y la muñeca aparecen conjuntamente, son dos aprehensiones perceptivas distintas que se penetran íntimamente en el modo de la antítesis de modo que podemos volvernos hacia uno de los objetos aparentes anulando el ser del otro o hacia éste anulando el ser de aquél. No puede admitirse que la representación de la dama (una vez deshecho el error) estaba contenida efectivamente en la percepción de la misma dama antes de descubrirlo. Una vez desenmascarado el engaño, "representación" significa conciencia perceptiva "anulada", la cual no está, claro es, incluída en la percepción primitiva. Ambas damas son iguales, tienen la misma materia, en ambos casos aparece la dama con las mismas propiedades fenoménicas, pero en un caso se nos presenta como una realidad y en el otro como una ficción. Esta diferencia, por tanto, reside en las cualidades; la misma materia es una vez materia de una percepción, y otra vez materia de una mera ficción perceptiva. Así, pues, este análisis no favorece la tesis aparentemente tan obvia de que toda percepción es una complexión en la cual un momento del *belief*, que constituye lo cualitativo de la percepción, se erige sobre un *acto* de "representación perceptiva completo" o sea dotado de una cualidad propia.

28. *Investigación especial de la cuestión en el juicio.*

Una situación semejante encontramos en una clase de actos que interesa especialmente al lógico: los juicios. También aquí debemos determinar si lo que en el acto del juicio constituye la materia — aquello que determina el juicio haciendo de él un juicio sobre tal situación objetiva determinada —, reside en un acto fundamentante del representar, de suerte

que la situación objetiva sería primero representada y a este objeto representado se referiría la posición judicativa, el nuevo acto o, más exactamente, la nueva cualidad de acto edificada sobre aquel acto de representar. Cierto que en todo juicio hay una representación que tiene con él de común la materia y representa exactamente lo mismo que el juicio juzga, pero la cuestión está en si ese mismo acto de representar es parte integrante del juicio, residiendo la diferencia respecto del juicio simplemente en la decisión judicativa que *se agrega* como un plus a una mera representación. Por mi parte no encuentro esa dualidad en la cualidad de acto.

29. *Continuación. Asentimiento a la mera representación de la situación objetiva.*

Tal vez se recurra para hacer ver esa complexión a los casos en que una mera representación flota ante nosotros y sólo después agregamos el *asentimiento* (o disentimiento) como un acto nuevo. Pero la cuestión es si el nuevo acto encierra en sí efectiva y totalmente el antiguo, si el nuevo brota del antiguo porque a la mera representación se le asocie la cualidad específica del juicio, el carácter del *belief*. Indudablemente en este acto nuevo subsiste algo idéntico, incluído en ello la materia. Pero podríamos interpretar el proceso de otro modo: en el acto primitivo de mera representación, el carácter específico de la representación es reemplazado por el carácter de juicio mientras que lo idéntico —con la materia— podría consistir en un momento abstracto que no constituye por sí un acto completo, como es el de representación.

Pero veamos con más exactitud lo que es el asentimiento tomando por ejemplo el caso en que hablamos de asentir al juicio que expresa otra persona. Ésta lo enuncia, nosotros hemos de empezar por

entender el enunciado sin hacer ningún juicio todavía, después lo ponderamos o reflexionamos sobre él, lo formulamos en una pregunta, tendemos a una decisión. Por fin surge la decisión, el asentimiento, juzgando por nosotros mismos de acuerdo con el otro. Pues bien, en este juicio no está encerrada seguramente la "mera representación" anterior, toda esa serie de actos reflexiva indecisión e interrogación. Más bien es dado un juicio que "concuerda", por un lado, con el juicio del que habla y por otro, con la pregunta formulada, o sea un juicio que es de la misma materia que uno y otra. Pero aún falta en el análisis lo específico del asentimiento. La sucesión de una pregunta y de un juicio concordante con ella o de un juicio y otro juicio concordante con él no constituye todavía el todo "juicio de asentimiento a la pregunta o al juicio". Es precisa una *vivencia de transición* que enlaza los dos miembros. La "intención" ponderativa e interrogativa encuentra su cumplimiento en la decisión concordante y en esta unidad de cumplimiento de la respuesta los dos actos no son una mera sucesión, sino que están referidos uno a otro íntima y unitariamente. La respuesta se *ajusta* a la pregunta; la decisión dice: así es, exactamente como se presentaba a los ojos de la reflexión. En consecuencia, *debemos considerar el asentimiento como una vivencia de transición de especie totalmente análoga al cumplimiento de una presunción, una expectación, una esperanza, un deseo y otras intenciones "teleológicas" semejantes.* Así, tampoco el cumplimiento de un deseo se reduce a una mera sucesión de la intención desiderativa y la realización de lo deseado, sino que implica la unidad de la característica conciencia de cumplimiento. Únicamente la conciencia de cumplimiento coordina el deseo de que *S sea P* y el saber judicativo de que *S es P* y da a este último el carácter de acto im-

pletivo y al deseo el de acto "teleológico" o intencional.

Por tanto, toda caracterización fenomenológica del juicio que identifique la peculiar cualidad del juzgar con el asentir o reconocer o con el disentir o rechazar una situación objetiva representada o un objeto representado es un error. *El asentimiento no es una cualidad de acto que se agregue al acto anterior de mera representación.* Lo que el análisis encuentra es, primero, la mera representación, la cual va convirtiéndose luego, por medio del carácter impletivo, en un juicio de la misma materia. El juicio no es en sí y por sí una adhesión a aquella representación primera; el juicio sólo es juicio de adhesión, de asentimiento, en aquella conexión de cumplimiento, lo mismo que la realización del hecho deseado no tiene por sí y en sí el carácter de cumplimiento del deseo, sino sólo para quien desea y vive la trasmutación de su deseo en cumplimiento.

Después de lo dicho, el hecho de que se asienta posteriormente a una mera representación primera, no puede seguir sirviendo de argumento para demostrar que la complexión de las vivencias intencionales puesta en duda por nosotros se da al menos en la esfera del juicio.

30. *La interpretación que concibe la comprensión idéntica de las palabras y las frases como "mera representación".*

Acaso se nos oponga el argumento de que una palabra o conjunto de palabras conserva su sentido idéntico en las más diversas conexiones, y esto sólo puede explicarse porque está siempre a su base una *representación*, siempre la misma. Cuál es esa representación se ve —sigue el argumento— en cuanto uno juzga, por ejemplo, que *S es P* y otro entiende las palabras en el mismo sentido que el

primero, pero sin juzgar; otros pueden no juzgar que *S es P* sino desear que lo sea, esperarlo, etcétera, y también entienden las palabras en el mismo sentido. Pero en el que las entiende sin juzgar, ni desear, ni esperar está *aislado* ese elemento común de comprensión idéntica; esa mera comprensión es precisamente la mera representación que sirve de base a todos los distintos actos de la misma materia.

Pero hablar de igual comprensión de palabras y frases alude a un algo común a los actos heterogéneos que creemos apropiarnos en sí y por sí en una actividad, en una realización activa de la comprensión, que se encuentra en todos esos actos heterogéneos. Pero acto no es una actividad, sino una *vivencia intencional*, es decir, que "se refiere intencionalmente" a un objeto en uno u otro "modo de conciencia". Por tanto, no hemos adelantado nada con la introducción de esa comprensión idéntica, porque quedan otra vez las dos posibilidades de interpretar ese algo común: o se trata de algo común que no es un acto completo, sino que presta al acto correspondiente de comprensión la propiedad de la referencia objetiva o es una plena esencia intencional, un acto completo, un acto propio de comprensión que funda ya éstos, ya aquéllos otros actos.

No podemos, pues, considerar seguro que el supuesto aislamiento de la representación fundamentante en la mera comprensión sea efectivamente un aislamiento y menos en el sentido que se pretende. Más bien esa vivencia está con el juicio actual en la misma relación que la mera representación de la fantasía con el recuerdo correspondiente. Son diversos modos de referencia intencional a un mismo objeto consciente en igual "sentido", es decir, *dos actos de igual materia y diversa cualidad*.

31. *Una última objeción contra nuestra interpretación. Meras representaciones y materias aisladas.*

Quien haya seguido estas consideraciones llegará a nuestra misma convicción de que las representaciones —en el sentido de actos aislados como *meras representaciones*— no desempeñan en el conocimiento papel tan preponderante y que lo que se les atribuye —representar en todos los actos el objeto intencional— es llevado a cabo por *vivencias no-independientes que entran necesariamente en todos los actos, porque entran como momentos abstractos en su esencia intencional.* Es cierto que para que un acto se refiera a un objeto, éste tiene que ser representado y que lo que le representa es la representación-base. Pero la cuestión es si ese componente es *un acto completo.* A nosotros se nos impone la convicción de que ese componente inherente, por ejemplo, al juicio —como representación de la situación objetiva juzgada— debe ser de un género esencialmente distinto de los caracteres que designamos como cualidades de acto. Para nosotros el "mero representar" está también entre esos caracteres, y por eso no consideramos que él sea ese componente inherente. Pero, en cambio, no está el momento del contenido o de la materia (momento que permanece idéntico), aunque también se la pueda llamar representación.

Podría intentarse otra solución. Una vez concedido que los "contenidos" no son cualidades de acto pudiera ser posible que estos contenidos apareciesen en ciertas circunstancias por sí solos, en vivencias concretas sin cualidad de acto y entonces serían las auténticas "meras representaciones".

Pero no se puede concebir el mero representar más que como un acto; la materia no puede existir

aislada, tiene que completarse con momentos que, por ley, tienen que ser cualidades de acto. Y como el mero entender, el "mero representar indecisamente" es distinto que el "establecer" como en el juicio o el presumir o desear tenemos que hacer diferencias en ese género que llamamos cualidad de acto.

CAPÍTULO IV

ESTUDIO SOBRE LAS REPRESENTACIONES FUNDAMENTANTES CON ESPECIAL REFERENCIA A LA TEORÍA DEL JUICIO

32. *Un doble sentido de la palabra representación y la supuesta evidencia del principio de la fundamentación de todo acto en un acto de representación.*

Tenemos, pues, que distinguir un *doble concepto de representación.* En un primer sentido, una representación es *un acto* (o una peculiar cualidad de acto), como lo es un juicio, una pregunta, etc. Ejemplos son cuando entendemos proposiciones enunciativas, interrogativas, etc., sin juzgar o preguntar nosotros mismos, cuando "tenemos presente" ideas sin "tomar posición" respecto a ellas, el mero fantasear, etc. En el otro sentido representación es la *materia de acto*, que es un momento de la esencia intencional en todo acto completo, incluso con todos los elementos que necesita para su plena concreción, o sea lo que después llamaremos *representación* en sentido estricto. Esta representación es

la que sirve de base a todo acto, incluso al de representar en el primer sentido, en el cual la materia —que puede funcionar como idéntica en actos de distinto género —está dada unida a una cualidad de acto peculiar, el representar, en un "modo de conciencia" especial. Es decir, que en el mero representar se puede distinguir también cualidad y materia, no en el sentido de una desmembración, sino de una distinción de momentos abstractos, del mismo modo que no podemos descomponer un movimiento en dirección, velocidad, etc., pero sí diferenciar en él estas determinaciones.

De aquí resulta que el principio de que toda vivencia intencional es ella misma una (mera) representación o tiene por base una representación es nada más que una *seudo evidencia.* En la primera parte del principio, "representación" es una cierta especie de actos, y en la segunda se trata de la representación en el sentido de materia del acto completada como queda indicado. Por tanto, para que esta segunda parte sea una evidencia hay que entender "representación" como *materia completada.* Pero aún hemos de preguntarnos si no hay más que un modo de interpretar la representación como acto y si por tanto nuestra exposición válida con arreglo a ese concepto de representación no lo sería con arreglo a esas posibles interpretaciones.

33. *Restitución del principio sobre la base de un nuevo concepto de representación. Nombrar y enunciar.*

¿Puede sostenerse el principio sobre la base de otro concepto de representación? Podemos, en efecto, entender por representación un nuevo concepto fácil de formar, porque es al que se alude cuando se habla de *los nombres como expresiones*

de representaciones. Podemos, pues, comprender bajo el título de *representación todo acto en el cual algo se hace para nosotros objetivo en cierto sentido más estricto,* como en las percepciones o en las intuiciones paralelas que aprehenden el objeto de un solo golpe o lo mentan en un solo rayo de mención o también como en el acto de un solo miembro que expresa el sujeto en los enunciados categóricos o de los actos de simple suposición que funcionan como primeros miembros en los actos de enunciación hipotética, etc., etc. Nos referimos a la siguiente distinción descriptiva: en un juicio algo nos parece *ser* o *no ser,* por ejemplo, *S es P.* Pero cuando decimos *el ser P de S,* ya nos representamos el mismo ser de modo distinto, y también es distinto el modo como se presenta a la conciencia cuando esa situación objetiva *S es P* pasa a ser *acto-sujeto* de otro juicio, de una proposición hipotética, causal como *el que S sea P es grato o dudoso, si S es P,* etc., *porque S es P,* etc. En todos estos casos la situación objetiva — no el juicio — nos es objetiva, pero en un sentido distinto del del juicio, está representada con significaciones diferentes que en el juicio y es objetiva en el mismo sentido que lo es la cosa que miramos.

Esas proposiciones que en los ejemplos funcionan como sujetos son — ya queda dicho — *no representaciones de los juicios,* sino de las *situaciones objetivas correspondientes.* Hay que tener en cuenta que los juicios, como vivencias concretas, pueden ser objeto de percepción, fantasía, reproducción, etcétera, y también pueden hacer de objetos-sujetos en otros juicios (juicios sobre juicios), aunque no siempre que ocupan ese lugar tienen esa función de nombrar un juicio, por ejemplo, en la proposición *el que S sea P es grato* no queremos decir que el juicio *S es P* es grato, sino la situación objetiva, el hecho.

Sobre este nuevo concepto de representación, en

que —es preciso advertirlo— no se puede pretender que la representación como acto fundamentante abarque toda la materia del fundado, el principio antes rechazado de que todo acto que no sea representación tiene que estar fundado en una representación cobra nuevamente *evidencia*. Los actos unimembres de percepción, recuerdo o expectación, imaginación, son ejemplos de las meras representaciones de que habla la primera parte del principio. Los juicios (predicaciones), así como las meras representaciones que les corresponden como actos paralelos, son ejemplos para la segunda mitad.

Finalmente podemos decir que en toda complexión de actos *los últimos actos fundamentantes* son necesariamente representaciones, tomando siempre representación en el último sentido que hemos definido.

34. *Dificultades. El concepto de nombre. Nombre ponentes y no ponentes.*

Desde luego estos últimos actos fundamentantes tienen algo de común, pues todos representan en sentido estricto un objeto. Pero no es fácil decidir en qué consiste ese rasgo común. Indudablemente, las representaciones que se pueden expresar nominalmente forman una unidad; los *nombres* son expresión de representaciones en el concepto ahora definido. Pero por nombres no hemos de entender únicamente los sustantivos. Si examinamos los enunciados, vemos que las palabras o complexiones de palabras que debemos considerar como nombres sólo expresan un acto completo cuando o representan el sujeto simple completo de un enunciado —en este caso expresan un *acto-sujeto completo*—, o pueden desempeñar en un enunciado la función de sujeto simple sin alterar su esencia intencional. El simple sustantivo no es, pues, un nombre com-

pleto; necesitamos añadirle el artículo determinado o indeterminado y decir *el caballo*, *una casa de piedra*, la *apertura del Reichtag*. Éstos son nombres y también lo son expresiones como: *que el Reichstag esté abierto*.

Vemos ahora una notable diferencia. Hay nombres o representaciones nominales que nombran su objeto como existente en realidad, aun sin ser enunciados completos en que se afirme esa existencia. Si digo "la estatua de Roldán en el mercado", digo que hay dicha estatua en ese sitio; si digo *el cartero apresurado*, digo que el cartero pasa apresurado, e incluso estos objetos se presentan ante mis ojos de otro modo que como puramente imaginados, es decir, como existentes y como existentes los expreso. Pero en el acto nominativo no predico nada de esto, si bien puedo hacerlo como cuando digo *el S realmente existente*. Aunque en los anteriores no añada este atributo, llevo a cabo la posición de existencia mediante aquel momento del acto expresado en el artículo determinado.

Así, pues, hay dos clases de nombres o actos nominales. Aquellos que dan a lo nombrado el valor de algo existente *(ponentes)* y aquellos que no lo dan *(no ponentes)*. La misma diferencia encontramos entre una premisa hipotética y otra causal y, en general, en todos los actos fundamentantes. La diferencia entre actos ponentes y no ponentes no se limita a las representaciones estrictamente nominales, se extiende a *toda la esfera de la representación*. La percepción, el recuerdo sensible son actos ponentes. La correspondiente percepción anómala, como la ilusión exenta de toda posición respecto a la realidad del objeto aparente, es acto no ponente, que corresponde a aquél. En general, a *todo acto ponente corresponde un posible acto no ponente de la misma materia y viceversa*.

Encontramos, pues, una diferencia que es una *diferencia en la cualidad de acto* (puesto que la

materia es la misma), y, por tanto, hay cierta dualidad en el concepto de representación. ¿Podemos entonces hablar de un *género* "representación" y considerar las representaciones ponentes y no ponentes como sus especies? La dificultad se desvanecería si considerásemos que los actos ponentes son actos ya fundados en meras representaciones a las que se agrega el carácter de posición, respecto al cual habría de examinarse si no es el carácter peculiar de la cualidad de juicio. Pero después de los análisis anteriores no parece que se pueda desprender y separar, por ejemplo, del acto ponente de una intención significativa nominal un acto sin posición, como de una percepción no pudimos separar un acto de mera representación o de un enunciado un acto de mera comprensión del enunciado. El análisis conduciría también a la misma conclusión: que lo común a los actos ponentes y no ponentes de igual contenido no es un acto completo, sino una mera materia de acto dada con distinta cualidad de acto en cada uno de los dos casos. Por este camino persiste la escisión de las representaciones aún tomadas en el sentido de actos nominales.

35. *Posición nominal y juicio. Si los juicios en general pueden convertirse en partes de actos nominales.*

Veamos la cuestión ya indicada de la *relación entre las representaciones ponentes y los juicios predicativos.* Se dirá acaso que el nombre ponente no es un enunciado, la expresión de un juicio, pero nos da un juicio que sirve de base a otro acto; esta función distinta es la que determina también la expresión verbal distinta. La forma nominal sólo es signo de la función tética del sujeto. Pero debemos ver claramente que los actos nominales y los juicios

completos no pueden tener la misma esencia intencional y que el paso de una función a otra comporta alteraciones de esa esencia, aunque el contenido sea común.

El error acaso provenga de que los enunciados completos pueden funcionar en cierto modo como sujetos, como en la expresión *el ministro que llega en este momento* o *el ministro llegado en este momento (resolverá)*. Pero si suprimimos estos determinativos agregados queda todavía un nombre completo —*el ministro*—, en el cual no se inserta un juicio, pues si decimos que hay un juicio, como *él es un ministro*, entonces *él* sería un nombre completo y reclamaría un juicio; si este juicio es *él existe* persistiría un nombre complejo *él* y así hasta el infinito.

Muchos nombres —como los atributivos— han "nacido" de juicios anteriores y por eso "conducen" a su vez a juicios, pero lo dado en el nombre como sedimento o decantación del juicio no es el juicio, sino una modificación netamente distinta de él. Primero juzgamos que *la ciudad de Halle está a orillas de Saale*, y después decimos *la ciudad de Halle del Saale*, pero ya no llevamos a cabo el juicio ni éste contribuye en nada al acto de la significación nominal. En rigor, la función del juicio que hemos considerado determinante en estos casos consiste sólo en hacer surgir ante nuestros ojos la atribución que enriquece el nombre; pero después puede desaparecer el juicio, subsistiendo, empero, el atributo con su función significativa.

Esto no excluye que el juicio "primitivo" "resida lógicamente" en cierto modo en el acto "modificado". Se trata de una *peculiar relación esencial fundada en el contenido fenomenológico de las vivencias*. En este caso está implícito en el contenido esencial de la representación nominal atributiva que su intención conduzca al juicio correspondiente y

se dé a sí misma como una modificación de este juicio.

Ahora ya podemos decir que entre los nombres y los enunciados existen diferencias que afectan a la esencia significativa, y así como no es igual aprehender perceptivamente algo existente que juzgar que existe, tampoco es lo mismo nombrar algo existente como tal y enunciar (predicar) de él que existe. Pero podemos decir que entre ellos existen conexiones que no son conexiones en el sentido de la génesis causal o la coexistencia empírica de los actos coordinados, sino que están regidas por leyes ideales de las correspondientes esencias de actos ideativamente aprehensibles. Estas conexiones significan que no se pueden llevar a cabo unos actos sin poder llevar a cabo los actos coordinados con ellos, que, por ejemplo, no se puede decir *este S* sin conceder potencialmente que *hay S;* o sea, que es imposible *a priori* que sea válida una proposición con un nombre ponente y que no lo sean los juicios existenciales correspnodientes a esos nombres. Ésta es una de esas leyes del grupo de las leyes ideales "analíticas" fundadas en la mera "forma" del pensamiento.

36. *Continuación. Si los enunciados pueden funcionar como nombres completos.*

Tenemos que examinar ahora los casos en que las proposiciones enunciativas parecen funcionar como nombres íntegros y completos, tal como en este ejemplo: *que por fin haya llegado la lluvia alegrará a los labradores.* La proposición sujeto *(que por fin haya llegado la lluvia)* es un enunciado completo, que suministra el acto fundamentante para una posición predicativa. Esto parece evidente. Pero veamos el ejemplo más detenidamente. El hecho, la situación, situación existente, es el objeto de la ale-

gría, el sujeto de quien se enuncia. Este hecho puede nombrarse de varias maneras, *esto*, *el hecho de la llegada de la lluvia*, *la llegada de la lluvia*, *que haya llegado la lluvia*. En esta serie, esta proposición es un nombre que no se distingue de los demás nombres, porque *nombra* exactamente como ellos y por tanto, representa una situación de hecho como otros nombres cosas. Existe, pues, una diferencia entre nombrar la situación de hecho cuando lo hacemos en la expresión: *que por fin haya llegado la lluvia* (alegra a los labradores) que cuando se enuncia en un enunciado independiente: *por fin ha llegado la lluvia.*

La diferencia innegable se ve cuando primero enunciamos la situación y luego nos referimos nominativamente a ella: *por fin ha llegado la lluvia, esto alegrará a los labradores.* En la primera parte están representadas la lluvia y su llegada, pero, además, llevamos a cabo un *juicio*, una *peculiar unidad de conciencia* que *enlaza* las representaciones de un modo sintético que pone algo respecto a algo; hay dos tesis, una que fundamenta a otra; aquí la situación objetiva está dada como una síntesis que se va constituyendo en una "multiplicidad de rayos", por así decir, mientras que cuando en la segunda frase digo *esto* alegrará a los labradores, el *esto* señala como con el dedo la situación enunciada, menta esa misma situación, la síntesis ya constituída, dada en un solo rayo. Esa mención ya no es el juicio, que ya ha pasado; es un *acto nuevo y de una especie nueva* que pone simplemente algo en una sola tesis, una tesis unirradial, como acto indicativo y tiene a la situación objetiva ya constituída anteriormente de un modo sintético, plurirradial, por objeto en un sentido muy distinto, por tanto, que el juicio. La conciencia de la situación se adquiere "originariamente" en el juicio; la intención que en el *esto* se dirige a ella en un solo rayo supone la plurirradialidad y alude en su propio sen-

tido a ella. En todo modo plurirradial de conciencia fúndase la posibilidad (esencial "ideal") de convertirse en la unirradial en que la situación de hecho es "representada" u "objetiva" en sentido estricto. Es claro que el modo de la conciencia, la manera de ser intencional el objeto, es distinta en cada uno de los dos casos, o sea que nos encontramos con dos actos de diferente esencia intencional.

De todo esto se deduce que no podemos decir que un juicio, que una predicación actual pueda ser un sujeto o, en general, un *acto nominal;* por el contrario, tenemos que decir que un enunciado no puede funcionar nunca como nombre ni un nombre como enunciado sin una alteración esencial de su esencia significativa y con ella de la significación misma. Cuando un juicio pasa a ser sujeto ha dejado de ser juicio para ser nombre, acto nominal. Claro es que la materia del enunciado es parcialmente idéntica a la del acto nominal; en ambos la intención va dirigida a la misma situación objetiva por medio de los mismos términos, aunque en diversa forma, de suerte que la gran afinidad de forma expresiva no es casual, sino que está fundada en las significaciones.

Esta interpretación puede extenderse a todas las clases de casos. En una frase como *porque S es p, Q es r* la primera parte o premisa causal no tiene carácter de juicio; puede ciertamente conducir al juicio *S es p*, pero en la frase citada ya no se lleva a cabo este juicio, no se enuncia que *S es p*, sino que sobre una proposición simplemente "representativa" —tesis o premisa causal— se funda una segunda proposición o tesis-conclusión. En cuanto está vivo —lo que no quiere decir expreso— el elemento significativo correspondiente al artículo determinado, se ha llevado a cabo una representación en el presente sentido, una representación nominal. *Que S es p* es igual a *el que S sea p* o a *el hecho de que S sea p.* En consecuencia, debe-

mos entender el término *representación nominal* en un sentido muy amplio, para una clase más amplia que los nombres: la clase de los actos "téticos", "ponentes unirradiales". También ha de tenerse en cuenta que entendemos por juicio la significación de un enunciado completo independiente — que no puede convertirse en significación nominal, ni aun como premisa causal o hipotética, sin esencial modificación por la que deja de ser juicio.

CAPÍTULO V

OTRAS CONTRIBUCIONES A LA TEORÍA DEL JUICIO. LA "REPRESENTACIÓN" COMO GÉNERO CUALITATIVAMENTE UNITARIO DE LOS ACTOS NOMINALES Y PROPOSICIONALES

37. *El fin de la siguiente investigación. El concepto de acto objetivante.*

Con todo lo anterior no hemos resuelto el problema de si la representación en el sentido que ahora la definimos, designa un género esencial de vivencias intencionales cuya unidad está determinada simplemente por la *cualidad de acto*. El resultado a que hemos llegado es que representación — en sentido de acto nominal — y juicio — en el de enunciado — son actos esencialmente distintos, distintos por su esencia intencional, como *especies de acto*. Pero no hemos demostrado con esto que representación y juicio pertenezcan a distintas *clases fundamentales de vivencias* intencionales. Ha de tenerse en cuenta que la esencia intencional está integrada por *materia y cualidad*, y que la diferen-

cia entre "clases fundamentales" de actos se refiere sólo a la diferencia de cualidad. Pero de lo dicho no se deduce que los actos nominales y los proposicionales sean de distinta cualidad y, por tanto, menos de distinto género de cualidad.

La diferencia puede estar en la materia, que no es nada extraño o adicionado al acto, sino momento íntimo e inseparable de la esencia intencional, y por tanto, puede permanecer idéntica la cualidad y tenerse conciencia en diverso modo de la misma objetividad, lo que nos sirvió de guía para definir la materia (§ 20), como lo que presta al acto la referencia al objeto con tan perfecta determinación que queda determinado el objeto que menta el acto e incluso el modo en que lo menta. Quiere decirse que diferencias de modo de conciencia no son diferencias de cualidad. Y en efecto, las representaciones ponentes equivalentes, por ejemplo, se dirigen al mismo objeto por medio de distintas materias y, por tanto, la modificación significativa que acontece cuando un enunciado pasa a la función nominal no puede ser otra que un cambio de materia, permaneciendo idéntica la cualidad, al menos, el género de la cualidad.

Esto es lo que ocurre efectivamente. El complemento por el artículo determinado o expresiones nominales como "*el hecho de que*", necesario e implícito cuando la significación proposicional pasa a la función de sujeto, revela un cambio del contenido esencial de la materia, sin menoscabo de su identidad, en que aparecen funciones aprehensivas que no tenía el enunciado primitivo o están reemplazadas en éste por otras. En suma, los elementos esenciales concordantes experimentan una *distinta "formación categorial"* como se ve al comparar la forma *S es p* con la modificación nominal *S, que es p*. La diferencia está en la estructura formal y categorial que pertenece a la materia (véase § 20).

Veremos ahora que los actos nominales y los pro-

posicionales pertenecen al mismo género en cuanto a las *cualidades;* con esto llegaremos a un concepto de representación aún más amplio, que comprende a ambos actos. El concepto de representación, en el sentido estricto hasta ahora explicado, lo denominaremos *acto nominal* y en ese otro sentido amplio que explicaremos acto objetivante.

38. *Diferenciación cualitativa y material de los actos objetivantes.*

Hemos distinguido en los actos nominales los ponentes y los no ponentes y hemos asentado la ley de que todo acto nominal ponente se convierte, por virtud de cierta modificación, en una mera representación de la misma materia. También en los juicios ocurre esa modificación; por ella todo juicio se convierte en un acto que se limita a representar mera y exactamente lo que el juicio tiene por verdadero, sin decidir sobre su verdad o falsedad (véase § 34); es decir, a todo juicio como *acto proposicional ponente* corresponde una mera representación como *acto proposicional no ponente.* Ambos actos son de la misma materia, pero de distinta cualidad, lo mismo que ocurre con los actos nominales ponentes y no ponentes. Pero esa diferencia de cualidad no es una diferencia de géneros supremos de cualidad; es decir, al pasar del acto ponente al no ponente no pasamos a una clase heterogénea, como al pasar de un acto nominal a un apetito o una volición. Tampoco al pasar de un enunciado asertórico a un acto nominal encontramos una diferencia cualitativa; es la materia la que determina la diferencia entre un enunciado y un acto nominal, y por tanto, la que determina la unidad de los actos nominales y la unidad de los actos proposicionales. Con esto tenemos *un extenso género de vivencias intencionales, que comprende ac-*

tos nominales y actos proposicionales y determina ese concepto más amplio del término de "representación". Este género es el de los *actos objetivantes*. En él podemos hacer dos diferenciaciones; por la diferencia de cualidad (que no es, como queda dicho, diferencia de géneros supremos de cualidad) en actos ponentes y no ponentes o "modificados", que son las "meras representaciones", por la diferencia de materia en actos nominales y proposicionales.

En realidad, la auténtica diferencia se reduce a la explicada en el capítulo anterior de actos *sintéticos, plurirradiales pero unitarios* y actos *téticos*, que ponen o tienen presente algo *en una sola tesis*. Pero ha de advertirse que la síntesis predicativa es sólo una de las formas de síntesis. Hay también la conjuntiva o colectiva, como en la predicación plural *A y B y C son p*. Ésta admite también una *nominalización*, en la cual la colección constituída ya por la síntesis, se convierte en objeto simplemente "representado" u "objetivo" en sentido estricto. Y en general, en todas las síntesis es posible la *operación de la nominalización o conversión del acto plurirradial sintético en un acto unirradial nominal, tético, con la correspondiente materia alusiva a la de aquél*. En suma, en el examen total de los actos objetivantes idealmente posibles desembocamos en la distinción fundamental de *actos téticos y sintéticos, o sea, unirradiales y plurirradiales*. Los unirradiales no tienen miembros, los plurirradiales sí. Los miembros pueden ser múltiples (miembros con miembros), como en el último ejemplo los sujetos de la predicación plural ligados por la conjunción y miembros simples. Estos miembros simples unirradialmente objetivantes pueden ser síntesis nominalizadas (representaciones nominales de situaciones objetivas como *el hecho de que ya haya llegado la lluvia*, o de colecciones como *el que ni A ni B ni C, etc.)*. En la materia hay, pues, refe-

rencias retrospectivas y, por tanto, miembros y formas sintéticas implícitos en un sentido peculiarmente modificado y mediato. Pero hay también miembros completamente simples como las representaciones-nombres propios, percepciones, etc., — que son unirradiales o que no se desenvuelven en síntesis explicativas. Estas objetivaciones, completamente simples, están exentas de toda "forma categorial". Esta consideración nos conduce a las leyes que hemos llamado *lógico-gramaticales puras*, como la que dice que toda materia objetivamente unitariamente completa (por tanto, toda significación independiente completa) puede funcionar como materia-miembro en cualquier síntesis de cualquier forma posible y también esta otra: idealmente tomada toda materia objetivante es combinable con cualquier cualidad. Por ejemplo, todo juicio modificado cualitativamente en su mera representación se puede convertir en un acto nominal paralelo: "2 por 2 igual a 5" (sin decidir su verdad) en el nombre: "el que 2 por 2 sea igual a 5", etc. Hay, pues, dos modificaciones: la de conversión de *materias* proposicionales o sintéticas en actos nominales, que no afecta a la cualidad, y la modificación de cualidad, por la que un acto ponente se transforma en no ponente. Ésta la designaremos expresamente como *modificación cualitativa*, y como en ella queda inalterada la materia, única que da forma (pues el nombre sigue siendo nombre y el enunciado enunciado, aunque no ponentes), la llamaremos también *modificación conforme* del acto ponente. Pero ya veremos que el concepto de modificación que no afecta a la materia del acto es más amplio que el de modificación cualitativa. (Véase § 40.)

39. *La representación en el sentido de acto objetivante y su modificación cualitativa.*

Puede objetarse que la modificación cualitativa por la que a todo acto ponente corresponde uno no ponente o "mera representación" no puede caracterizar una *clase* de vivencias intencionales, la de los actos objetivantes, pues también a todo deseo corresponde la mera representación del deseo, al odio la mera representación del odio, etc. Ciertamente que a toda vivencia, como a todo objeto, corresponde una representación; a todo objeto corresponde la representación del objeto, a la representación, la representación de la representación; al juicio, la representación del juicio, etc. Pero, como hemos visto (§ 33) al representarnos el juicio no nos representamos la situación de hecho juzgada por él, ni, en general, al representarnos una posición nos representamos el objeto representado en el modo de la posición. Los objetos representados en cada uno de estos casos son distintos. El correlato cualitativo del acto ponente (el acto no ponente de la misma materia) no es la representación del acto como ponente; ésta no corresponde a dicho acto el no ponente. Éste es igual a dicho acto sin la decisión de verdad o falsedad sobre él; aquella representa dicho acto incluída la decisión. *La modificación cualitativa de un acto* (por el que pasa de *ponente a no ponente) es operación totalmente distinta de la producción de una representación referente a él*, como se ve en que la última es *reiterable hasta el infinito*, pues a la representación de un objeto puede seguir la representación de la representación del objeto, la representación de la representación de la representación del objeto. Pero la modificación cualitativa no es reiterable; no podemos hacernos una mera representación de una

mera representación; podremos retornar al "creer", pero nada más. Por otra parte, en todas esas representaciones reiteradas la cualidad es la misma (cualidad del acto representativo) y la modificación afecta a las materias mientras que en la modificación de acto ponente o no ponente, lo modificado es precisamente la cualidad (modificación cualitativa). Además, en esa serie de modificaciones (representación de representaciones, etc.), las representaciones son exclusivamente *nominales* mientras que en la otra serie la modificación alcanza a los actos nominales y los proposicionales. No hay, pues, comunidad de género entre unas modificaciones y otras y, en cambio, sí las hay entre las cualidades coordinadas por la modificación conforme: cualidad de acto ponente y cualidad de acto no ponente, sean nominales o proposicionales.

40. *Continuación. Modificación cualitativa y modificación imaginativa.*

Es grande la tentación de llamar a los actos ponentes *actos aseverativos* y a sus correlatos, los no ponentes, actos *imaginativos*. Esto tiene sus dificultades: el sopesamiento de éstas nos da ocasión a algunas consideraciones complementarias de cierta importancia.

La tradición lógica habla de aseverar sólo en los juicios, pero si llamamos aseveraciones a todos los actos ponentes, quedarían incluídos percepciones, recuerdos, etc. El término "imaginación" menta usualmente un acto no ponente, pero habría que ampliarlo más allá de la imaginación sensible, para que comprendiese a los correlatos de todas las aseveraciones y al mismo tiempo limitarlo para excluir la idea de que las imaginaciones son ficciones conscientes o representaciones sin objeto y, sobre todo, menciones falsas. En un juicio, acto ponente mo-

dificado en no ponente, no creemos, pero tampoco negamos ni ponemos en duda; no es que en vez del verdadero juicio llevemos a cabo un juicio de fantasía, sino que realizamos la modificación cualitativa, la representación "neutral" de la misma situación, que no es un fantasear de esa situación. Tampoco podemos decir que todos los actos no ponentes son imaginativos y todos los ponentes no imaginativos. Esto último es claro. Un objeto sensible imaginado puede presentársenos tanto en modo de la posición, como existente, tanto en la modificación como puramente imaginario, incluso permaneciendo idéntico el contenido representativo de la intuición; como en un cuadro, el contenido fenoménico es el mismo tanto si tomamos las figuras como representaciones de objetos reales, como si las dejamos actuar sobre nosotros de modo puramente estético, si pnosición. Es dudoso que ocurra lo mismo con toda pureza en la percepción, pero basta que ésta pueda transformarse en la imagen perceptiva correspondiente, sin alterar su carácter de posición.

Hay, pues, dos clases de modificaciones conforme: la *cualitativa* y la *imaginativa.* La materia no se altera, pero, como ya hemos dicho, si bien "lo absolutamente esencial" de todo acto es la cualidad y la materia, hay que distinguir en los actos también otros elementos, que son — como veremos en la Investigación VI — los que motivan las distinciones entre objetivación inintuitiva e intuitiva, entre percepción e imaginación.

No podemos adherir a la idea de aplicar el término de "juicio" a la esfera total de los actos de "belief", a todos los actos ponentes y no sólo a las significaciones de los enunciados (inmodificados), por dos razones: porque hemos de conservar la tradición lógica, la expresión natural y originaria, y porque esa denominación tan general encubriría la esencial diferencia entre los actos nominales y los proposicionales, distintos a pesar de su comunidad

de género cualitativo. Cosa análoga sucede con el término representación. Desde luego ha de tenerse en cuenta la exclusión mutua de representación y juicio, pero habría que resolver si llamar "representación", como Bolzano, todas las posibles significaciones parciales de los juicios lógicos, o sólo los miembros completos de los juicios, especialmente los *actos nominales* o el *mero representante*, o sea el contenido total de los actos correspondientes después de abstraer la cualidad, es decir, lo que sólo es la materia de la esencia intencional.

41. *Nueva interpretación del principio de la representación como base de todos los actos. El acto objetivante como depositario primero de la materia.*

Para algunos investigadores antiguos y modernos el término *representación* abarca toda la esfera de los actos objetivantes. Si identificamos representación con acto objetivante, entonces puede mantenerse el principio de la base representativa de Brentano, del cual el anterior, edificado sobre el concepto de representación nominal, sólo era una ramificación secundaria. El nuevo principio quedaría enunciado así: *toda vivencia intencional, o es un acto objetivante, o tiene un acto objetivante por base;* es decir, en este último caso contiene necesariamente, como parte integrante, un acto objetivante, cuya materia total a la vez y de modo individualmente idéntico la materia total de la vivencia. Como ningún acto, o mejor, cualidad de acto que no sea objetivante puede procurarse su materia como no sea mediante un acto objetivante entretejido con ella en un acto unitario, los actos objetivantes tienen la peculiar función de representar a todos los demás actos la objetividad, a la que han de referirse en sus nuevos modos; la referencia a una ob-

jetividad se constituye siempre en la materia, pero *toda materia es materia de un acto objetivante* y sólo por medio de un acto de esta clase puede ser materia para una nueva cualidad de acto.

42. *Otras consideraciones complementarias. Leyes fundamentales para los actos complejos.*

Todo acto compuesto es *co ipso* cualitativamente complejo; tiene tantas cualidades como actos pueden diferenciarse en él. Además, es un acto fundado; su cualidad total no es la suma de esas cualidades, sino una cualidad fundada en las cualidades componentes y su materia no es la suma de las materias parciales, sino una materia fundada en las parciales. Pero las diversas cualidades se relacionan entre sí y con la materia total y las parciales de distinto modo y también es diferente el modo como se realizan las fundamentaciones componentes. En efecto, puede ocurrir que la cualidad compleja total se componga de varias cualidades que tengan todas una y la misma *materia*, como, en la alegría por un hecho, la cualidad específica de la alegría y la de la aseveración en que se nos representa el hecho. Pudiera creerse entonces que podrían desaparecer todas las cualidades componentes menos una cualquiera y seguir subsistiendo un acto concreto completo, pero según nuestra ley es imposible, pues tiene que existir una cualidad de acto objetivante, porque sin acto objetivante no hay materia.

Así, pues, las cualidades no objetivantes tienen que estar fundadas en cualidades objetivantes, sin que puedan enlazarse directamente con una materia por sí solas. Donde hay alguna o varias de aquellas cualidades no objetivantes aparece un acto cualitativamente multiforme que las contiene, pero siempre con un acto objetivante cuya materia total es

la materia total del acto total. De aquí se deduce que no hay más actos uniformes que los objetivantes, pero estos actos objetivantes también pueden ser complejos; es decir, varios actos objetivantes pueden constituir un acto objetivante total y entonces las materias de los actos parciales son meras partes de la materia total. Los miembros pueden estar explícitos dentro de las materias nominalizadas. Mas por complicada que sea la complexión, el acto es uniforme; no hay más que una cualidad objetivante que corresponde a la materia total.

De aquí otra ley: *los últimos actos que fundamentan todo acto complejo son necesariamente actos objetivantes.* Todos ellos son, además, actos nominales y los últimos miembros implícitos son actos nominales simples (unión de una cualidad simple con una materia simple). Podemos, pues, enunciar la ley que *todos los actos simples son nominales*, pero no al revés. Tan pronto como en un acto objetivante aparece una materia estructurada encuéntrase también en él una forma categorial.

43. *Ojeada retrospectiva a la interpretación anterior del principio considerado.*

Ahora se ve que, como queda dicho (§ 41), el principio de Brentano interpretado a base del concepto de representación nominal es una consecuencia secundaria del mismo principio interpretado según acabamos de hacerlo. Si todo acto no objetivante ha de fundarse en actos objetivantes, ha de tener su último fundamento en un acto nominal, pues todo acto objetivante es simple (nominal) o compuesto, es decir, fundado en actos simples, nominales.

CAPÍTULO VI

RESUMEN DE LOS EQUÍVOCOS MÁS IMPORTANTES EN LOS TÉRMINOS REPRESENTACIÓN Y CONTENIDO

44. *Representación.*

En los últimos capítulos hemos tropezado con un equívoco múltiple del término representación.

1) La representación como *materia de acto* o, completándola, la representación como *representante;* esto es todo el contenido del acto, con exclusión de la cualidad. La materia dice qué objeto es mentado y en qué sentido; el representante incorpora los demás elementos que quedan fuera de la esencia intencional y hacen que el objeto sea mentado en el modo de la intuición perceptiva o imaginativa, o en el de mera mención inintuitiva (véase la primera sección de la Investigación VI).

2) La representación como *mera* representación; por ejemplo, la mera comprensión de una proposición sin asentimiento ni repulsión, etc.

3) La representación como *acto nominal*, como la representación sujeto de un acto enunciativo.

4) La representación como *acto objetivante.* Esta "clase fundamental" cualitativa comprende todos los actos nominales y proposicionales, tanto los de *belief* como sus correlatos modificados; entran en él, por tanto, las representaciones en los dos sentidos segundo y tercero.

Pero todavía hay otros equívocos.

5) El representar como opuesto al mero pensar; la antítesis de *intuición y concepto.* De un elipsoi-

de tengo una representación, de una *superficie de Kummer* no, aunque puedo tenerla por medio de dibujos, modelos o movimientos de la imaginación, guiados teoréticamente. Pero un *cuadrilátero redondo*, un *poliedro regular de veinte caras* son *a priori* irrepresentables; sólo tenemos meros conceptos o, mejor dicho, expresiones nominales, vivificadas por intenciones significativas. En este caso, representar es la intuición que da cumplimiento adecuado a la intención significativa, es procurarse una intuición de lo que era meramente pensado, significado.

6) También representación se identifica con *imaginación*, a diferencia de percepción. Si veo *la iglesia de San Pedro* no me la represento; pero si la tengo presente en una imagen de la memoria o una imagen pintada me la represento.

7) En esta última acepción representación es el *acto concreto de la imaginación*. Pero llámase también *a la imagen como cosa física* representación de lo reproducido en ella, como se ve en las palabras: *esta foto representa a la iglesia de San Pedro*. Este equívoco se extiende a la imagen de las simples representaciones en el *recuerdo* o la *mera fantasía*. El aparecer de lo fantaseado es interpretado ingenuamente como la existencia real de una imagen dentro de la conciencia, que representa lo fantaseado, sin advertir que la imagen interna y su modo de representar con otras imágenes posibles, una y la misma cosa se constituye sólo *intencionalmente*, y no es elemento real de la vivencia de la fantasía (véase adición a los § 11 y 20).

8) La imagen, inadecuada con frecuencia (una foto) es representante de la cosa y a la vez la recuerda. De esta manera funciona también, por ejemplo, un signo algebraico que suscita la representación de lo designado (aunque sea intuitivo como una integral), dirige a ello nuestros pensamientos y puede funcionar como sustituto, permi-

tiéndonos operar con él. En esta acepción, representación tiene el doble sentido de *excitación de la representación y sustitución.* El signo representa lo designado, como cuando dice el matemático en el encerado —*representa la raíz,* etc.

9) La distinción entre *percepción e imaginación* es usualmente confundida con la distinción entre *sensaciones* y *fantasmas.* La primera es una distinción entre actos; la segunda, entre no-actos, entre contenidos vividos aprehendidos en los actos de percibir y fantasear. Por esta confusión se entiende representación, ya la representación de la fantasía (según las acepciones 6 y 7), ya el *fantasma* correspondiente.

10) Por la confusión entre el fenómeno (por ejemplo), la vivencia concreta de la fantasía o la imagen fantástica), y lo que aparece en él llámase también representación al *objeto representado.*

11) También se han llamado representaciones todos los contenidos de conciencia —las "ideas" en la filosofía empirista inglesa desde Locke— por la creencia de que todas las vivencias de la conciencia son conscientes en el sentido de la percepción interna, y con esta conversión hacia ellas está dada *eo ipso* una representación (la conciencia o el yo se representa el contenido).

12) En lógica es de suma importancia separar los conceptos específicamente lógicos de la representación de los demás. Ya hemos hablado de varios conceptos (final del § 40). Nombremos entre ellos especialmente el de "*representación en sí*" de Bolzano, o sea toda significación parcial dentro de un enunciado completo. Hemos de distinguir también en esos conceptos lógicos puros lo ideal de lo real, por ejemplo, la representación nominal, en sentido lógico-puro, de los *actos* en que se realiza y, por otra parte, las meras *intenciones significativas* de aquellas vivencias en que esas intenciones en-

cuentran su *cumplimiento;* esto es de las representaciones en sentido de intuiciones.

13) Todavía hay otros equívocos, pero de menores consecuencias por la facilidad con que se apartan, por ejemplo, *representación* en sentido de opinión.

45. *Contenido representativo.*

Esta multivocidad del término "representación" se extiende a sus expresiones correlativas, principalmente a los diversos sentidos en que se habla de lo que *representa una representación*, es decir, su *contenido.* No basta la mera distinción entre el contenido y el objeto de la representación; no basta en la esfera lógica distinguir junto al *llamado objeto* meramente *una sola cosa* como "contenido". En la representación nominal puede entenderse por *contenido* la *significación*, como unidad ideal, la representación en sentido lógico puro. A esta representación corresponde como elemento real en el *contenido real* del acto de representación, la esencia intencional (cualidad representativa y materia). En el contenido real hay además partes integrantes que no pertenecen a la esencia intencional: los "contenidos" aprehendidos en la esencia intencional, o sean las *sensaciones* y los *fantasmas.* A estas distinciones se añaden las también multívocas de *forma* y *contenido*, sobre todo la de *materia* (en otro sentido) y *forma categorial*, de que nos ocuparemos. Hay también el *contenido de los conceptos*, o sea el conjunto de las "notas", independientemente de su forma de unión.

Nota

Modernamente se ha sostenido que no existe distinción entre el representar y el contenido representado. Quien interpreta el representar simplemente como tener sensaciones y fantasmas, y pase por alto el elemento fenomenológico de la aprehensión tiene razón en que representar y representado es lo mismo. El mero tener el contenido como mero vivir la vivencia, no es una vivencia intencional (es decir, referida a algo objetivo), ni tampoco un percibir interno; por eso en este sentido, también nosotros identificamos sensación y contenido de la sensación. El concepto de representación no interesa sólo a la psicología, sino a la crítica del conocimiento y la lógica, especialmente a la pura, pero el concepto a que aludimos es puramente psicológico y no tiene función alguna en estas dos últimas ciencias.

INVESTIGACIÓN SEXTA

Elementos para un esclarecimiento fenomenológico del conocimiento.

PRÓLOGO

CONTRA mi deseo, expresado en el prólogo a la segunda edición, me he visto obligado, por múltiples circunstancias, a publicar el mismo texto antiguo de esta parte final de mi obra, corregido esencialmente sólo en algunas secciones. La primera ha sido reimpresa casi literalmente; no así la segunda, sobre el entendimiento y la sensibilidad. Creo que el capítulo "La intuición sensible y la intuición categorial" permite el esclarecimiento fenomenológico de la evidencia "lógica" y, como consecuencia, de la evidencia en la esfera axiológica y práctica. De haberse tenido en cuenta ese capítulo hubieran sido imposibles muchos malentendidos respecto a mis *Ideas para una fenomenología pura.* La inmediatez de la intuición de las esencias universales, de que allí se habla, y la de cualquier intuición categorial es la antítesis de la mediatez del pensamiento no intuitivo como el vacío-simbólico. Tampoco se ha leído atentamente el capítulo — también corregido — sobre "Las leyes apriorísticas del pensamiento propio e impropio" cuando se dice que, después de haber rechazado el psicologismo en los *Prolegóme-*

nos de la presente obra, recaigo en él. Aunque no apruebo ya algunas cosas, como la teoría del representante categorial, creo que hasta lo inmaturo y erróneo en esta obra era digno de meditación, pues todo en ella ha salido de una investigación que se inclina realmente sobre las cosas mismas y se orienta en la auténtica presencia intuitiva de ellas, y se realiza en la actitud fenomenológica-eidética sobre la conciencia pura. Creo que ese capítulo suministra el tipo para la primera superación radical del psicologismo en la teoría de la razón.

En la tercera sección he cambiado de posición en el problema de la interpretación fenomenológica de las proposiciones interrogativas y desiderativas, pero como ese cambio suponía grandes refundiciones en el texto, publico el mismo de la primera edición. El apéndice sobre "La percepción externa y la interna" aparece ahora en forma considerablemente mejorada.

INTRODUCCIÓN

La investigación anterior, que pareció desviarse al principio en cuestiones de psicología descriptiva, nos ha prestado grandes servicios para llegar a esclarecer lo que es el conocimiento, desde el momento en que todo pensar, sobre todo el teorético, se realiza en ciertos "actos". La inclusión de las vivencias lógicas en estos actos constituye un paso muy importante hacia aquella finalidad. También han quedado separados diversos conceptos de *contenido* que suelen confundirse cuando se trata de actos y de las unidades ideales que les corresponden, sobre todo tiene gran relación con la esfera lógica el concepto de contenido a que hemos llegado en la última investigación: el concepto de la esencia intencional. La relación entre la materia intencional

y la base de representación nos obligó a distinguir importantes conceptos de representación, siempre confundidos, con lo que construímos de paso un fragmento fundamental de la "teoría del juicio", aunque todavía quedaron sin aclarar los conceptos específicamente lógicos de representación y el concepto de juicio. Tampoco hemos aclarado el origen de la idea de *significación;* ésta reside, indiscutiblemente, en la esencia intencional de los actos correspondientes, pero hay que ver qué especies de actos son aptos para desempeñar la función significativa, o si no se hallan al mismo nivel de los demás actos. Al acometer esta cuestión, nos encontramos — como se verá — con la relación entre la intención significativa y el cumplimiento de la misma, o sea la relación entre el concepto y la intuición correspondiente. Hemos de investigar más rigurosamente esta distinción ya señalada en la Investigación I. Hemos de ver que hay una clase de actos, los *objetivantes*, distintos de los demás, porque en ellos las síntesis de cumplimiento tienen el carácter del conocimiento, de la identificación; son "posiciones que unifican lo coherente", así como las de decepción separan lo contradictorio. Dentro de esta esfera estudiaremos, pues, todas las relaciones referentes a la unidad del conocimiento.

Aclaremos los conceptos de *evidencia* o *conocimiento* en sentido estricto y de *verdad.*

Obtendremos una *ampliación* de los conceptos primitivamente sensibles de la intuición y percepción que permite hablar de *intuición categorial* y, especialmente, de *intuición general* y hacer la distinción entre *abstracción sensible* y *abstracción categorial* y entre *entendimiento* y *sensibilidad*, así como entre *pensar* e *intuir*. Hablaremos, finalmente, de las leyes analíticas del pensamiento propio, fundadas en las categorías puras, con independencia de las materias.

Estos análisis dejan, sin embargo, intacta la es-

fera del pensar y conocer mediatos y la esencia de la evidencia mediata. Sin embargo, no es poco haber puesto al descubierto los fundamentos más profundos y primeros de la crítica del conocimiento, empezando, no por los problemas del conocimiento en sus manifestaciones supremos, que son, desde luego, las más interesantes, sino en sus formas más simples, en los grados ínfimos más accesibles.

SECCIÓN PRIMERA

LAS INTENCIONES Y LOS CUMPLIMIENTOS OBJETIVANTES. EL CONOCIMIENTO COMO SÍNTESIS EL CUMPLIMIENTO Y SUS GRADOS

CAPÍTULO I

INTENCIÓN Y CUMPLIMIENTO SIGNIFICATIVOS

1. *Si pueden funcionar como depositarios de la significación todas o sólo algunas especies de actos.*

Parece a primera vista que todo acto puede asumir la función de dar sentido, puesto que podemos *expresar actos de toda especie*: representaciones, juicios, deseos, preguntas, etc., y al hacerlo, estos ac-

tos ńos suministran las significaciones de los nombres, enunciados, proposiones desiderativas, interrogativas, etc. Pero también se puede decir que todo acto encuentra su expresión en una forma verbal ajustada a él, diferente según sea la proposición enunciativa, interrogativa, etc. El acto que obtiene su expresión en esta o aquella forma necesita ser conocido en su determinación específica, como pregunta o deseo o juicio, y sólo después de apercibidos encuentran la forma conveniente a cada uno.

En relación con estas opuestas concepciones hállase la cuestión de si formas peculiares como la interrogativa, la desiderativa, etc., pueden o no valer como enunciados y, por tanto, como juicios. Según Aristóteles, la significación de estas proposiciones reside en vivencias psíquicas heterogéneas de juzgar, desear, preguntar, etc. Según la otra teoría, el significar se realiza exclusivamente en juicios o sus modificaciones representativas. Toda significación sería, pues, significación nominal o proposicional, la significación de una proposición enunciativa entera o una parte de esta significación entera. En esta opinión, el juicio es entendido en general como *acto predicativo*, pero la discusión conserva su sentido, aunque se la considera como un *acto ponente general.* Veremos ahora que lo que a ambas partes les parece obvio resulta oscuro e incluso erróneo.

2. *El hecho de que todos los actos sean expresables no resuelve nada; dos significaciones de la frase: expresar un acto.*

Todos los actos son expresables, pero esto no quiere decir que todos funcionen como depositarios de una significación. El término "expresar" se puede emplear en varios sentidos (véase Investigación I, § 12). Podemos llamar actos expresados

a los que dan significación, a los "notificados", pero también podemos expresar los actos en la forma *yo deseo que... yo pregunto si... yo juzgo que...* en que, además de expresar que los vivimos, los nombramos mediante esas palabras deseo, pregunto, juzgo. En estos casos hemos juzgado sobre nuestras vivencias internas y, por medio de ese juicio, hemos visto que se trata de un deseo, una pregunta, un juicio, pero entonces las significaciones de las proposiciones correspondientes residen en esos juicios sobre esas vivencias y en las vivencias mismas: deseos, preguntas, etc. Hemos aprehendido el deseo en un acto de percepción refleja y lo hemos nombrado por medio del concepto de deseo *(yo deseo que)* y de la representación determinante del contenido deseado. Pero que el deseo no pertenece realmente a la significación del juicio, aunque como en este caso sea una sola cosa con ese acto de juicio dirigido a él, lo prueba que el enunciado desiderativo puede ser entendido y revivido judicativamente por quien no comparta el deseo, no realice el acto de desear. Según esto, el que sean expresables todos los actos no decide si todos funcionan como los actos que dan sentido, siempre que por expresibilidad se entienda la posibilidad de emitir ciertos enunciados sobre los actos, como en los ejemplos citados. No son, pues, en estos casos, depositarios de la significación.

3. *Un tercer sentido de la frase "expresión de un acto". Formulación de nuestro tema.*

Hemos visto dos conceptos del término "actos expresados". Uno, actos en los cuales se constituye la significación de la expresión correspondiente, otro en que el acto, al ser nombrado o expresado, aparece como el objeto actualmente presente del discurso. El tercer sentido se refiere también a un

juzgar u otra objetivación cualquiera, no sobre los actos, en que éstos quedan objetivados (como al decir *tengo el deseo de*) sino a un juzgar sobre la base de esos actos, el cual no exige su objetivación. Cuando expreso una percepción diciendo "hay ahí una luz" juzgo sobre la base de mi percepción pero no juzgo sobre ésta, no la objetivo, sino que juzgo sobre lo percibido. Los llamados *juicios de percepción* son de esta clase. Del mismo modo podemos expresar imaginaciones, recuerdos, etc.

Partiendo de este nuevo sentido del término aclararemos la relación entre la significación y la intuición expresada, veremos si esta intuición es el acto que constituye la significación y, en otro caso, de qué otra manera debe entenderse la relación entre ambas y si los actos que pueden dar expresión y los que pueden experimentarla están incluídos en las esferas de actos esencialmente diversas y si hay una unidad genérica que comprenda la totalidad de los actos que son aptos para una función significativa en sentido lato — sea la de significación, sea la de cumplimiento significativo — de suerte que los actos de los demás géneros queden excluídos por ley.

4. *La expresión de una percepción (el juicio de percepción). Su significación no puede residir en la percepción sino que tiene que residir en actos expresivos propios.*

Yo expreso una percepción diciendo: *un mirlo echa a volar*. Según lo dicho en la primera Investigación, el acto en que reside la significación no es la percepción o no es ella sola, puesto que sobre la base de una misma percepción el enunciado podría ser muy distinto y tener por tanto un sentido muy distinto al decir *eso es un pájaro* o *este pájaro negro* echa a volar. Viceversa, el sonido verbal y su sen-

tido podrían ser los mismos aunque cambiara la percepción; así también varias personas, colocadas en distinto lugar del jardín dirían todas el *mirlo echa a volar* aunque la percepción fuera distinta. Pudiera decirse que la significación es insensible a esas diferencias en las percepciones singulares y que la significación reside en algo común que tienen los múltiples actos de percepción referentes a un solo objeto. Pero replicaremos que puede faltar la percepción sin que la expresión deje de ser significativa. El que la oye y entiende sin ver el mirlo lleva a cabo el mismo juicio, ayúdele o no una imagen de la fantasía o sea deficiente e inadecuada. Pero si faltando la percepción, el enunciado tiene el mismo sentido entonces es que la percepción no es el acto en que se constituye el sentido del enunciado. Así, pues, la gran diferencia fenomenológica entre los actos unidos al sonido verbal según que sea éste significativo de un modo simbólico o intuitivo, sobre la base de una fantasía o de una percepción, nos hace pensar que el significar no se desenvuelve ora en estos actos, ora en aquéllos, sino que hemos de admitir siempre un acto de la misma especie, y que se une al acto expresado cuando la expresión expresa en sentido propio. En suma, el expresar una percepción (o expresar algo percibido) no es cosa del sonido verbal sino de ciertos actos expresivos; lo que implica que entre la percepción y el sonido verbal se intercala un acto (una vivencia intencional) que es el que da el sentido y lo que hace que éste sea idéntico, esté o no asociado a una percepción.

5. *Continuación. La percepción como acto que determina la significación pero no la contiene.*

Aunque la percepción no constituye nunca la plena significación de un enunciado, sin embargo, contribuye en algo a la significación, como se ve

si en el ejemplo en vez de hablar de *un* mirlo determinado decimos *este* mirlo, una expresión ocasional que se refiere a las circunstancias, a la percepción. Parece, pues, que tendremos que confesar que la percepción presta alguna contribución al contenido significativo del juicio, haciendo intuitiva la situación que expresa judicativamente el enunciado y que también el oyente que no percibe el jardín se representa intuitivamente *éste, el mirlo,* el hecho enunciado, etc.

Pero si bien cabe decir que sin la intuición la significación no podría desplegarse en su referencia determinada a la objetividad mentada, esto no quiere decir que el acto mismo de la intuición sea depositario de una significación o preste a ésta *contribuciones* en sentido propio que puedan encontrarse como partes integrantes de la significación completa. Las expresiones ocasionales tienen una significación que cambia en cada caso pero, a través de todos los cambios, subsiste algo común; la intuición determina ese elemento común, la dirección objetiva, pero esto no es equivalente a que en ella resida una parte de la significación. Cuando digo *esto* ya no me limito a percibir sino que sobre la base de la percepción se edifica un acto nuevo, *el acto de mentar esto;* en este *mentar demostrativo* es donde reside la significación. Sin la percepción el mostrar sería vano, mas no hace más que realizar la posibilidad de que se despliegue la mención de esto, con su referencia determinada al objeto. Pueden cambiar las percepciones en que aparece el mismo objeto *cognosciblemente* (como en el caso de que sean varias personas las que ven el mirlo), pero la mención demostrativa es la misma y sigue siéndolo aunque no exista percepción. Según esto, las expresiones ocasionales tendrían gran analogía con los nombres propios, los cuales nombran directamente el objeto, lo mentan sin mediación conceptual como siendo "el mismo" tal como lo percibiríamos y esta men-

ción se cumple sólo por medio de una percepción pero no es ésta. La percepción es, pues, un acto que determina la significación, pero no la contiene. Lo mismo vale para los demás juicios de intuición que expresan el contenido intuitivo de una imaginación, un recuerdo, una expectación, etc.

Adición: En el § 26 de la Investigación I distinguimos en las expresiones esencialmente ocasionales la significación "indicativa" y la "indicada". La palabra *esto* despierta en el oyente que no percibe lo señalado el pensamiento indeterminado de que se le ha mostrado algo (ésta es la significación indicada). Pero para el que habla no existe esta sucesión sino que tiene desde el primer momento la indicación misma, sin representación de la indicación, y la significación indicada. Así, pues, al hablar de una y otra significación, pueden entenderse dos cosas: 1ª La sucesión de pensamientos en el oyente o sea la representación indeterminada de un cierto objeto (esto) y la modificación que se produce por la representación complementaria que determina la dirección de la indicación; 2ª En la significación ya acabada — la dada en el que habla — también pueden distinguirse dos cosas: el carácter general de indicación y lo que la determina y hace de ella indicación de esta cosa. Pero el verdadero objetivo de la expresión es la intención directa hacia el objeto respectivo; ésta es la significación primaria e indicada.

6. *La unidad estática entre el pensamiento expresivo y la intención expresada. El conocer.*

Veamos las relaciones entre los actos intuitivos y los expresivos ciñéndonos a los casos más sencillos, a las expresiones nominales que se refieren del modo más diáfano a una percepción o intuición correspondiente, comenzando por la *relación estática de unidad* en que el pensamiento que da significación

se basa en una intuición y se refiere por medio de ella a su objeto (a diferencia de la unidad dinámica, que veremos después, en que a la expresión que funciona primero simbólicamente se asocia después la intuición). Yo digo *mi tintero* y a la vez el tintero se halla ante mí, lo veo. El nombre nombra al objeto de la percepción: el nombre tintero se superpone, por así decir, al objeto percibido, parece pertenecer palpablemente a él. Pero si retrocedemos a las vivencias encontramos (como vimos en Investigación I, § 9 y 10) los actos en que aparece la cosa en el modo de la percepción y los actos en que aparece la palabra también en un acto de percepción o de representación en la fantasía.

Así, pues, lo que entre en relación no son la palabra y el tintero sino las vivencias de acto descritas. Hay que preguntar entonces qué es lo que da unidad a esos actos. Esta relación, como *nominativa*, es establecida por actos no meramente de significar sino de *conocer* (en este caso de *clasificación*). El objeto percibido es *conocido* como objeto y, siendo la expresión significativa una sola cosa con el acto clasificatorio y éste, como acto de conocer el objeto percibido, una sola cosa con el de percepción, la expresión aparece como superpuesta a la cosa, como su vestidura. Diremos, pues, que el acto de conocimiento que hay en la vivencia está fundado sobre el de percepción y que un conocer que fusiona de modo sencillo y determinado la vivencia expresiva con la percepción correspondiente en lo que constituye esta vivencia: conocer esta cosa como *mi tintero*. No hay diferencia cuando, en lugar de la percepción, funciona una representación imaginativa.

7. *El conocer como carácter de acto y la "universalidad de la palabra".*

Una consideración nos demuestra que el conocer puede considerarse como un carácter de acto intermediario entre el fenómeno del sonido verbal (o palabra entera vivificada por el sentido) y la intuición de la cosa siempre que nombramos algo dado intuitivamente. Me refiero a la llamada "universalidad de las significaciones de las palabras", o sea el hecho de que una palabra no esté ligada a una intuición aislada sino que pertenece a una multitud de intuiciones posibles. En cuanto que, por ejemplo, la palabra *rojo* denomina rojo un objeto aparente pertenece a este objeto, y pertenecerá a todos los objetos que tengan ese momento rojo. Para explicar esta nominación por virtud de un sentido idéntico no nos basta que cuantas veces aparece en la intuición ese momento homogéneo del rojo se asocie a él la palabra. La mera coexistencia, simultaneidad o sucesión de ambos fenómenos no crea entre ellos ninguna relación, ni una referencia intencional. Por otra parte la palabra tiene su sentido aun sin estar enlazada con esta intuición e incluso con ninguna. Sin embargo, no encontramos la mera suma, agregación o coexistencia de dos actos sino la más íntima unidad y unidad intencional y podemos decir que los dos actos se funden intencionalmente en la unidad de acto. Llamar rojo a un objeto es *conocerlo como rojo*, pero esta última expresión expresa claramente que, en este caso, no se da una mera dualidad, sino una unidad producida por un carácter de acto. La intimidad de la fusión no deja destacarse los momentos implícitos en esta unidad: el fenómeno de la palabra física con el momento vivificante de la significación, el momento de la cognición y la intuición de lo nombrado, pero

hemos de admitirlos todos. (Otras consideraciones en el § 9).

La universalidad de la palabra quiere decir, que una y la misma palabra abarca, por medio de su sentido unitario, una multitud idealmente delimitada de intuiciones posibles, de suerte que cada una de éstas puede funcionar como base de un acto cognoscitivo nominal sinónimo. Al *rojo* pertenece la posibilidad de conocer y nombrar con ella todos los objetos rojos; y con esa posibilidad se enlaza la de llegar por medio de una síntesis identificadora de estas cogniciones a la conciencia de que este *A* es rojo y aquel es lo mismo y, en suma, que las dos singularidades de la intuición pertenecen al mismo concepto. Después explicaremos los nombres imaginarios que no pueden llevar a cabo ninguna nominación actual y carecen de universalidad en el sentido de la posibilidad y la verdad; pero la tienen en el sentido de pretensión vacía.

Lo dicho vale no sólo para las expresiones con una significación universal, al modo de los *conceptos universales*, sino también para las expresiones de *significación individual* como los *nombres propios*. También éstos tienen su universalidad; como los anteriores, no pueden nombrar nada sin conocer nombrando y, por otra parte con el mismo nombre nombramos a la misma persona que se nos aparece en innúmeras intuiciones posibles. En cada una de ellas mentamos una y la misma persona o cosa conociéndola como esta persona o cosa determinada. La diferencia con los demás nombres está en que el nombre propio abarca las diferentes intuiciones de una sola y misma persona o cosa, mientras que aquellos son *nombres de clase* (nombres comunes) que abarcan multitud de objetos a los cuales nombran, no en el modo de los nombres propios, no mediante un conocer propio, sino mediante clasificación; el objeto es conocido y nombrado como *un A*.

8. *La unidad dinámica entre la expresión y la intuición expresada. La conciencia del cumplimiento y de la identidad.*

Hemos visto la *coincidencia estática* entre la significación y la intuición. La *dinámica* es cuando a la expresión que funciona primero de modo puramente simbólico se asocia después la intuición más o menos correspondiente. Entonces vivimos una *conciencia de cumplimiento.* El acto de puro significar encuentra su cumplimiento en el acto intuitivo; en la intuición está representada intuitivamente la misma cosa objetiva antes pensada y con las mismas determinaciones con que lo era; dicho de otro modo; la esencia intencional del acto intuído se adecúa (más o menos perfectamente) a la esencia significativa del acto expresivo. Pero mientras en la relación estática el conocer establece la referencia del nombre a lo dado en la intuición como nombrado, aquí, en la relación dinámica, primero se da la intención significativa sola, después sobreviene la intuición y surge la unidad fenomenológica que se revela ahora como *conciencia de cumplimiento*, una expresión que caracteriza la esencia fenomenológica de la referencia cognoscitiva.

En la cognición dinámica, los miembros de la relación y el acto cognoscitivo que los relaciona están separados temporalmente mientras que en la primera coinciden temporal y objetivamente. En la estática el cumplimiento de la intención no es un proceso de cumplirse sino un inmóvil estar cumplido, no un venir a coincidencia la significación y la intuición sino un estar en coincidencia.

Hablamos también aquí de *unidad de identidad* (*identidad objetiva*), lo mismo en la unidad estática que en la dinámica, porque vemos con eviden-

cia que el objeto de la intuición es el mismo que el objeto pensado, significado y en el caso de la adecuación exacta, que es intuído exactamente como "el mismo". Esta identidad no es traída por comparación reflexiva e intelectual sino que ya existe antes de la comparación, es una vivencia no expresada ni concebida. De suerte que lo que con referencia a los actos es *conciencia de cumplimiento* es, respecto a los objetos, vivencia o *conciencia de identidad;* la identidad es el elemento objetivo que aparece en el acto de cumplimiento, lo que también se puede expresar por *conocer;* el que la intención significativa se una en el cumplimiento a la intuición da el carácter de conocido al objeto que en ésta aparece. Por todo lo dicho puede designarse como acto identificador el conocer lo mismo que el cumplimiento.

9. *El diverso carácter de la intención dentro y fuera de la unidad de cumplimiento.*

Para interpretar el acto estático del conocimiento hemos recurrido al cumplimiento dinámico que se desarrolla en forma de proceso, cuyos componentes se presentan separados en el tiempo. Pero hemos de preguntarnos si los cuatro componentes — expresión verbal, acto de significar, acto de intuir y carácter unitario y sintético del conocer o del cumplimiento — pueden distinguirse en la unidad de conocimiento o si la expresión verbal y la intuición están unidas directamente sin unirse a la primera un acto de significar. Hemos de ver, no obstante, que la expresión, cuando está dentro de la función cognoscitiva (cuando se da la intuición correspondiente) y cuando está fuera, la significación es la misma; lo mismo si entiendo la palabra *árbol* de modo meramente simbólico que fundándome en la intuición de un árbol, mento algo y lo

mismo. En el proceso de cumplimiento es la intención significativa de la palabra la que se cumple y coincide con la intuición y el resultado del proceso de coincidencia es la unidad de conocimiento. Por tanto, tenemos que decir que el acto de intención significativa (representar simbólico vacío) que encontramos en este proceso de cumplimiento es también inherente al acto cognoscitivo complejo. La diferencia está en que la intención significativa, en el primer caso libre, queda en el segundo inserta o fundida en esa complexión de modo tan peculiar que su esencia significativa no se altera, pero su carácter sufre una modificación como la que experimentan contenidos cualesquiera cuando los consideramos primero solos y luego unidos a otros; por ejemplo, un segmento lineal solo y después como parte de una figura; aunque es el mismo, nos parece distinto y si lo incorporamos a una línea cualitativamente idéntica a él, se desvanece, pierde la individualidad. En general, la unión —en este caso, como en el de la intención significativa con la intuición— no uniría nada si los miembros unidos no experimentasen mediante ella una modificación.

10. *La clase más extensa de las vivencias de cumplimiento. Las intuiciones como intenciones necesitadas de cumplimiento.*

La conciencia de cumplimiento es un carácter de vivencia que no se limita a los actos de que venimos tratando. También en el deseo hay una intención desiderativa y un cumplimiento del deseo, en la volición, la intención volitiva y el cumplimiento de la volición, etc. En el § 13 de la Investigación V hemos llamado *intenciones* una clase de vivencias intencionales caracterizadas por la posibilidad de poder fundar relaciones de cumplimiento, en la que entran todos los actos de la esfera de lo lógico y,

entre éstos, los que en el conocimiento están llamados a cumplir otras intenciones, las *intuiciones*.

Por ejemplo, el comienzo de una melodía conocida suscita ciertas intenciones que se cumplen en el desarrollo de la melodía, pero aun si nos es desconocida, las leyes imperantes en el orden melódico condicionan intenciones que carecen de plena determinación; mejor dicho, que exigen un complemento que sin estar completamente determinado, pertenece a una esfera definida por dichas leyes. En este ejemplo podría describirse el proceso diciendo que existen también expectación y cumplimiento de expectación, pero intención no es expectación; no es esencial a aquélla estar dirigida a un suceso futuro. Un dibujo incompleto tapado a medias está dotado de intenciones que aluden a complementos, pero no esperamos nada. En las percepciones externas, las propiedades percibidas de la cosa aluden a otras propiedades complementarias que pueden aparecer en otras percepciones. En toda percepción y conexión de percepciones hay componentes que son intención y cumplimiento (real o posible) y lo mismo ocurre en los actos de la fantasía y la imaginación. Normalmente las intenciones no tienen carácter de expectaciones; no lo tienen nunca en la percepción o imaginación estática sino sólo cuando la percepción se despliega en una serie continua de percepciones de uno y el mismo objeto; en suma, toda percepción e imaginación es un tejido de intenciones parciales (cuyos correlatos son partes y momentos de la cosa) en la unidad de una intención total (cuyo correlato es la cosa). Sólo así se entiende cómo la conciencia puede rebasar lo verdaderamente vivido; puede trasmentar, por decirlo así y puede cumplirse esta mención.

11. *Decepción y contrariedad. Síntesis de la distinción.*

La pareja o contrapartida del cumplimiento es la decepción. La expresión negativa equivalente "incumplimiento" no menta una mera falta de cumplimiento sino un nuevo hecho descriptivo, una forma de síntesis tan peculiar como la del cumplimiento. A la concordancia y conformidad que hay en éste corresponde como posibilidad correlativa la discordancia o "contrariedad". La intuición no concuerda con la intención significativa, es contraria a ésta. El cumplimiento, la concordancia une; la contrariedad separa, pero de todas suertes pone en relación, da unidad; es una forma de síntesis de la especie de la distinción, a diferencia de la anterior que era de la especie de la "identificación". Que ambas síntesis son paralelas se ve en que toda contrariedad supone cierta base de concordancia. Si mento *A es rojo* pero A resulta verde, la intención se dirige a un A rojo pero la intuición muestra un A verde, pero siempre el mismo A. Si no hay esta base de identificación, si la significación y la intuición no coinciden en dirigirse al mismo objeto, tampoco puede haber contrariedad. Esto vale también para toda la clase antes indicada de intenciones objetivantes. Podemos, pues, decir: *una intención es decepcionada en el modo de la contrariedad sólo por ser una parte de una intención más amplia cuya parte complementaria se cumple.* Por tanto, en actos simples o aislados no hay contrariedad. Podemos decir también la contrariedad es un fenómeno positivo, una síntesis que suministra un conocimiento si bien negativo: que A no es rojo sino verde.

12. *La identificación y la distinción totales y parciales como fundamentos fenomenológicos comunes de las formas de expresión predicativa y determinativa.*

Hasta ahora no hemos considerado más que la concordancia total entre la intención y el cumplimiento, así como la contrariedad total. Pero hay también concordancia y discordancia parciales entre la intención y los actos que la cumplen o la decepcionan. Hemos visto que en toda contrariedad hay en cierto modo concordancia parcial y contrariedad parcial. También se presentan otras posibilidades como exclusión, inclusión y cruce.

Veamos el caso de contrariedad. Si un *a* que está entretejido con otras intenciones, m, n,... se decepciona en una a' mientras que m, n,... se cumplen, estas últimas no necesitan estar unidas con *a* de tal suerte que el todo T (a, m, n,...) tenga el sello distintivo de un acto total, en que vivimos y a cuyo objeto unitario atendemos, sino que el interés se concentra exclusivamente en la relación de *a* y *a'* y se produce la decepción exclusivamente entre *a* y *a'*. Ésta es la decepción pura y total. Así una intención de verde se decepciona en un rojo intuído porque sólo atiende al verde y al rojo. Pero puede presentarse otro caso: que entre en la síntesis un *T* (*a*, *m*, *n*,...) en relación especial o con un todo correlativo *T* (*a' m*, *n*,...) o una parte aislada *a'* de éste. En el primer caso hay en parte coincidencia (respecto a *m*, *n*,...) y en parte contrariedad total (respecto a *a* y *a'*). La síntesis tiene el carácter de una *contrariedad total* pero no pura sino *mixta*. En el segundo caso, se destaca sólo *a'* y entonces la síntesis de la contrariedad tiene como miembros por un lado *T* (*a*, *m*, *n*,...) y por otro *a'*, como en la expresión *esto* (el objeto entero, por ejemplo, un

tejado rojo) *no es verde.* Esta importante relación es la de *exclusión.* El carácter principal sigue siendo el mismo cuando *a* y *a'* son complejos de modo que podemos distinguir entre *exclusión pura* y *mixta.* Esta última puede ilustrarse con el ejemplo: *el tejado rojo no es un tejado verde.*

Veamos el caso de inclusión, que ocurre cuando una intención (por ejemplo, la de rojo) se cumple en un acto que contiene más de lo necesario para su cumplimiento por representar un objeto (por ejemplo, un tejado rojo) que contiene el objeto de la intención (el color rojo), ya sea como parte o como momento perteneciente al objeto (al tejado rojo) y mentado con él explícita o implícitamente. En este caso la significación de la palabra se cumple en el modo de la coincidencia con el rojo intuído pero, a la vez, la intuición total del tejado rojo, en su unidad, aparece en una unidad sintética peculiar con la intención significativa *rojo.* Aquí se trata de una relación de *inclusión,* porque la parte es incluída en el todo. El acto de la síntesis inclusiva tiene su correlato objetivo en la relación de identidad parcial de los objetos correspondientes.

Al mero "es" corresponde siempre la identidad objetiva; al "no es" la no identidad o contrariedad. El enunciado normal está, pues, enunciada la identidad o la no-identidad y en el caso de la referencia a una intuición correspondiente, la intención hacia la identidad o la no-identidad se cumple en la identificación o la separación realizada. Ahora bien, cuando la significación del *es* encuentra su cumplimiento sobre la base de una identificación actual somos llevados más allá de la esfera que hemos tenido a la vista hasta ahora, más allá de la esfera de las expresiones que pueden cumplirse realmente mediante la intuición correspondiente, nos damos cuenta de que la intuición (en el sentido corriente de la sensibilidad interna o externa de que hemos partido) no es la única función que puede preten-

der el título de intuición y puede actuar como un auténtico cumplimiento. Ya lo veremos en la segunda sección de esta Investigación.

CAPÍTULO II

CARACTERIZACIÓN INDIRECTA DE LAS INTENCIONES OBJETIVANTES Y DE SUS VARIEDADES ESENCIALES POR LAS DIFERENCIAS EN LAS SÍNTESIS DE CUMPLIMIENTO

13. *La síntesis del conocer como forma de cumplimiento característica para los actos objetivantes. Subsunción de los actos significativos bajo la clase de los actos objetivantes.*

Como hemos visto (§ 11) a todas las intenciones corresponden posibles cumplimientos, vivencias de transición que son actos que hacen alcanzar su objetivo al acto de intención en un acto correlativo (acto impletivo). Pero estas vivencias de transición no tienen todas el mismo carácter. En las intenciones significativas y en las intuitivas tienen el carácter de la unidad del conocimiento que es una unidad de identificación desde el punto de vista de los objetos. Pero no acontece así en las demás intenciones, por ejemplo, la desiderativa. Cierto es que el cumplirse el deseo tiene lugar en un acto que incluye una identificación como parte integrante necesaria, puesto que la intención desiderativa sólo se satisface impletivamente mediante la coincidencia e identificación de la mera representación de lo deseado y la percepción que certifica el ser

real de aquello. Pero este acto de conocer intuitivo no agota el cumplimiento del deseo, sino que lo funda; es decir, sobre ese conocer se edifica la vivencia de cumplimiento del deseo de un carácter tan distinto del conocer que sólo podemos describirlos metafóricamente hablando de la "satisfacción" del deseo. Lo mismo podemos decir de toda clase de intenciones que tengan su base en representaciones (como actos objetivantes).

Así, pues, a las clases de intenciones esencialmente distintas corresponden radicales diferencias de clase en el cumplimiento. Las síntesis de cumplimiento en las intenciones desiderativas y volitivas — afines entre sí — son completamente distintas de las síntesis de cumplimiento en las intenciones significativas, mientras que los cumplimientos de las intenciones significativas y de los actos intuitivos son del mismo carácter como, en general, las de todos los actos que llamamos "objetivantes". Para esta clase, su unidad de cumplimiento tiene el *carácter de la unidad de identificación* y, en su caso, de *unidad de conocimiento*, o sea, el de un acto al que corresponde como correlato intencional una identidad objetiva. Definiremos, pues, los *actos objetivantes*, como aquellos cuya síntesis de cumplimiento tiene el carácter de una identificación y cuya síntesis de decepción tiene el de la distinción; o como aquellos que pueden funcionar fenomenológicamente como miembros de una síntesis posible de identificación o distinción o también como aquellos que pueden desempeñar una posible función cognoscitiva, ya como actos de intención, ya como actos impletivos o decepcionantes. A esta clase pertenecen también los actos sintéticos de la identificación y la distinción mismas. En suma, los actos de intención significa y los de cumplimiento de una significación (los del pensamiento así como los de la intuición) pertenecen a una sola clase de actos: los objetivantes; lo que equivale a decir que los actos de otra especie no pueden

funcionar al modo de los actos que dan sentido, sino que, por el contrario, son meros objetos con respecto a otros actos que funcionan como los verdaderos depositarios de las significaciones. Pero aún hemos de investigar más detenidamente el notable hecho del cumplimiento en la esfera de los actos objetivantes.

14. *Caracterización fenomenológica de la distinción entre las intenciones significativas e intuitivas por las propiedades de cumplimiento.*

a) Signo, imagen y presentación propia.

Las intenciones objetivantes son unas significativas y otras intuitivas, como venimos diferenciándolas. Veamos si podemos caracterizar la diferencia entre ambas especies de actos por las diferencias en los modos de cumplimiento, ya que la síntesis de cumplimiento es su carácter genérico.

Hemos considerado las *intenciones signitivas*(1) como las significaciones de las expresiones. Tienen, pues, un apoyo intuitivo en lo sensible de la expresión, pero no por ello tienen también un contenido intuitivo. La diferencia entre las intenciones expresivas y las puramente intuitivas resalta al comparar los *signos* y las *imágenes*.

Por lo general, el signo no tiene nada de común en su contenido con lo designado mientras que la imagen se refiere a la cosa por semejanza; si falta

(1) Además de la expresión "actos de intención significativa", de significar de Husserl, emplea también la expresión "actos signitivos" para mayor comodidad. En el texto queda bien aclarado el concepto. (Nota del abreviador).

la semejanza ya no puede hablarse de imagen. Pero sería falso pensar que la diferencia estriba en que la misma intención está enlazada en un caso con la aparición de un objeto semejante al mentado y en el otro con la aparición de un objeto no semejante; esto se ve cuando decimos *A es un signo de la escritura latina* en que A no es una imagen, a pesar de su semejanza con A, sino que lo seguimos considerando como un signo. En cambio, la fotografía del signo A es una imagen de este signo. La diferencia reside, pues, en el modo de aprehensión, distinto en cada uno de los dos casos. El signo se nos aparece, pero necesita enlazarse con una nueva intención, un nuevo modo de aprehensión por medio del cual es mentado, no lo que aparece intuitivamente, sino algo nuevo, el objeto designado. La foto es primero una cosa como otra cualquiera, sólo el modo de aprehensión hace de ella una imagen y permite mentar imaginativamente la persona fotografiada.

Pero, con todo, el hecho objetivo de la semejanza entre lo aparente y lo mentado no carece de importancia, puesto que la representación por la imagen tiene siempre que se cumple la peculiaridad de que el objeto que aparece como imagen se identifica por semejanza con el objeto dado en el acto impletivo; es decir, que el cumplimiento de lo semejante por lo semejante determina íntimamente el carácter de la síntesis de cumplimiento definiéndola como una *síntesis imaginativa.* Mientras que en el caso de la intención significativa, aunque exista una semejanza accidental entre el signo y lo designado, lo peculiar de ella es que no tengan nada que ver el objeto aparente del acto intencional (el nombre) y el del acto impletivo (lo nombrado).

En cambio, en la percepción aparece el objeto mismo y no la imagen. La percepción se cumple, pues, mediante la síntesis de la identidad de la cosa a diferencia de la imaginación que se cumple me-

diante la síntesis peculiar de la semejanza de la imagen. Con esto vemos las diferencias entre las síntesis de cumplimiento según las especies de los actos.

b) El escorzo perceptivo e imaginativo del objeto.

Pero ¿es que la percepción —como ocurre en los casos de percepción externa— nos da realmente el objeto plena y totalmente como es él? No. El objeto aparece sólo por el lado anterior, escorzado y difuminado en perspectiva; si algunas de sus propiedades están por lo menos representadas imaginativamente en el contenido nuclear de la percepción, otras como las partes del reverso invisible o del interior, no están dentro de la percepción ni siquiera en esa forma imaginativa y, sin embargo, son mentadas, indicadas de un modo simbólico por lo que aparece primariamente sin que estén en el contenido intuitivo (perceptivo o imaginativo). De esto depende que podamos tener infinitas percepciones distintas del mismo objeto; si la percepción fuera la auténtica y real presentación del objeto no habría más que una percepción de él. No obstante, la percepción corriente, componiéndose de muchas intenciones, unas perceptivas, pero otras imaginativas o simplemente significativas, aprehende como acto total el objeto mismo, aunque sólo sea en el modo de escorzo. Pero el contenido perceptivo puro de la percepción externa es únicamente lo que queda después de hacer abstracción de todos los componentes meramente imaginativos y simbólicos y, por tanto, la síntesis ideal de cumplimiento poseería el carácter de una coincidencia parcial del contenido perceptivo puro del acto de intención con el perceptivo puro del acto impletivo, y el carácter de una plena coincidencia de ambas plenas intenciones perceptivas; tenemos, pues, que decir, que es el

contenido de la sensación en la aprehensión perceptiva pura que le pertenece inmediatamente el que da a todas sus partes y momentos el valor de escorzos de las partes y momentos correspondientes del objeto de la percepción y, por ende, confiere al contenido el carácter de "imagen perceptiva", de *escorzo perceptivo* del objeto(1). En el caso límite de la percepción adecuada, este contenido de la sensación coincide con el objeto percibido. Hay, pues, en la percepción una referencia al ideal de la adecuación o, dicho de otro modo, el objeto se da en la percepción como el ideal que la serie de percepciones correspondientes al mismo objeto tiende a realizar, pero cuya existencia consiste precisamente en ser el ideal de esas percepciones cambiantes. En una percepción el objeto aparece por este lado, en otra por el otro, está cerca o lejos y, sin embargo, en todas ellas está ahí uno y el mismo objeto, aquel objeto que cumpliría el ideal de una percepción completamente adecuada.

Lo mismo vale para las representaciones imaginativas, las cuales representan el mismo objeto ya por éste, ya por aquel lado. Los cambiantes escorzos perceptivos del objeto tienen su correlato en los "escorzos imaginativos" parelelos. Y en el ideal de la imaginación perfecta coincidiría el escorzo con la imagen completa. Vemos, pues, la afinidad de las percepciones e imaginaciones y sus diferencias con

(1) En las "ideas" dice Husserl que la aparición de la cosa material a través de una multiplicidad de escorzos es inherente a la esencia misma de la cosa y no es atribuible, por tanto, a una imperfección de nuestro conocimiento. "Si nuestra percepción no puede llegar a las cosas mismas más que con ayuda de simples escorzos (o aspectos de ellas) no es por un capricho contingente de la cosa ni por una contingencia de nuestra constitución humana. Más bien es evidente y por virtud de la esencia de la cosa espacial (incluso en el sentido más amplio que comprende la cosa visual) que un ser de esa estructura no puede en principio ser dado más que en escorzos o aspectos. (Nota del abreviador.)

las intenciones significativas. En unas y otras distinguimos entre el objeto mentado — designado, imaginado, percibido — y un contenido dado actualmente en el fenómeno pero no mentado, pero mientras que el signo y lo designado (en las intenciones significativas) no tienen nada que ver uno con otro existen íntimas congruencias entre los escorzos (imaginativos o perceptivos) y la cosa misma, lo que se manifiesta fenomenológicamente en las diferencias en las intenciones y también en las síntesis de cumplimiento. Esta caracterización de las intenciones es sólo indirecta, por las síntesis de cumplimiento; en el § 26 daremos una caracterización directa, analizando simplemente las intenciones y dejando a un lado los cumplimientos.

15. *Intenciones signitivas fuera de la función significativa.*

Hasta ahora los actos signitivos, intenciones significativas, que encontramos como componentes de los actos intuitivos, equivalían a actos de significar, que dan sentido a las expresiones. Veamos ahora si esos actos aparecen fuera de esta fusión, desligados de toda expresión. La respuesta es afirmativa; en ciertos casos se produce, en efecto, un conocer sin palabras, con el mismo carácter del conocer verbal, aunque las palabras no estén actualizadas; por ejemplo, cuando conocemos que este objeto es un berbiquí aunque no se nos ocurra la palabra. La intuición presente excita las disposiciones de una asociación dirigida a la expresión significativa, mas únicamente se actualiza la mera componente significativa de esa expresión, la cual, así desligada de aquélla, desemboca directamente en la intuición excitante con el carácter de una intención cumplida. Ésta es la razón de que el *hablar expresivo* exceda a lo que necesitaría darse intuitivamente

para conseguir una adecuación real de la expresión cognoscente; es decir, que la reproducción de las imágenes de las palabras se queda retrasada respecto a la serie de pensamientos suscitados por la intuición respectiva.

Debemos, pues, considerar las percepciones e imaginaciones inadecuadas (como es la percepción de una cosa espacial que sólo se nos da en escorzos o aspectos parciales) como complexiones de intenciones primitivas en que, junto a elementos perceptivos e imaginativos, se dan otros con la índole de intenciones signitivas. Y podemos reducir las diferencias fenomenológicas a las diferencias de las intenciones y cumplimientos que los componen. Entonces la diferencia es ésta: en cuanto a las intenciones, las intenciones signitivas son intenciones por contigüidad (la intención hacia el reverso invisible de un anverso visible) y las intenciones imaginativas son intenciones por analogía. En cuanto al cumplimiento funcionan como componentes intencionales de una y otra especie, pero en ciertos casos (percepciones) otras que ya no pueden considerarse como intenciones, pues son presentaciones del objeto mismo mentado por ellas en el sentido más riguroso. El carácter de los actos elementales determina el carácter de la síntesis de cumplimiento y también ese carácter se extiende a la unidad del acto total y hace que este acto entero sea imaginación, significación o percepción.

CAPÍTULO III

PARA LA FENOMENOLOGÍA DE LOS GRADOS DEL CONOCIMIENTO

16. *Mera identificación y cumplimiento.*

El describir la relación entre la intención significativa y la intuición impletiva dijimos que lo representado en la primera se identificaba con lo presentado en la última. La identificación se refiere por su sentido a los objetos representados mediante la materia en el sentido que la hemos definido. Ahora bien, si el conocer admite grados de perfección distintos con la misma materia, es evidente que ésta no puede explicar las diferencias de perfección ni, por tanto, definir la esencia peculiar del conocimiento frente a cualquier otra identificación. Vamos, pues, a empezar la indagación fenomenológica con el examen de esa diferencia entre la mera identificación y el cumplimiento de que ya hablamos anteriormente.

En todo cumplimiento tiene lugar una *intuitivación* más o menos perfecta; el cumplimiento, es decir, el acto que comunica su "plenitud" a la intención (que es vacía) nos pone directamente delante lo que la intención menta; aunque lo represente inadecuadamente siempre lo pone delante de un modo más directo que la intención; en el cumplimiento vivimos un "esto es ello mismo", sin necesidad de que se dé — y por eso decimos inadecuadamente — una percepción que nos ponga en presencia actual fenoménica el objeto mismo. Esto podrá ocurrir cuando ascendemos desde los actos de menor plenitud cognoscitiva hasta los de mayor plenitud en que ya

la percepción es absolutamente adecuada, pero no en los intermedios en que, sin embargo, también decimos "esto es ello mismo", no obstante esa inadecuación. Pero esto nos indica ya que en la síntesis de cumplimiento se revela una desigualdad de valor entre los miembros enlazados, la preeminencia del acto impletivo sobre la mera intención debida a que aquél comunica a ésta la plenitud de "el mismo" o, por lo menos, la acerca más directamente a la cosa misma. A la vez indica que la relación de cumplimiento tiene en sí cierto carácter de relación de aumento. Parece, pues, posible una serie de relaciones en que la preeminencia del acto impletivo aumente progresivamente hacia un límite ideal que es el *fin del conocimiento absoluto* en que se presenta adecuadamente el objeto mismo del conocimiento. Con esto queda ya formulada provisionalmente (véase en § 24 un análisis más a fondo) la característica preeminencia de los cumplimientos dentro de la clase más amplia de las identificaciones. En efecto, esa aproximación a un fin del conocimiento no ocurre en toda identificación; son posibles series de identificaciones que se prolonguen sin término hasta el infinito como vemos en las infinitas expresiones aritméticas que tienen el valor numérico idéntico 2 ó las infinitas imágenes de una misma cosa, las infinitas percepciones posibles de una y la misma cosa.

17. *La relación entre el cumplimiento y la intuitivación.*

Cabe preguntar qué papel desempeñan en la función cognoscitiva los diversos géneros de actos objetivantes — los signitivos y los intuitivos (perceptivos e imaginativos). Indudablemente los intuitivos parecen los más favorecidos hasta el punto de que nos inclinaríamos a designar todo cumplimiento como una intuitivación o un aumento en la plenitud

de la intuición cuando se trata de intenciones intuitivas. Esta relación entre la intención y el cumplimiento da origen a la pareja *pensamiento (concepto)* e *intuición* correspondiente, y así cuando decimos "aclarar" un pensamiento, queremos decir dar plenitud cognoscitiva al contenido del pensamiento de suerte que nos ponga en evidencia la cosa misma, mediante una intuición. Pero también una representación signitiva puede proporcionar esa claridad y, de otro lado, un concepto de la intuición así circunscrito no coincidiría con el de acto intuitivo, aunque estuviera en estrecha conexión con él y le supondría por la tendencia a la intuición que existe en el sentido de todo cumplimiento.

Veremos ahora más detenidamente la relación entre conocimiento e intuitivación y el papel de la intuición en todo cumplimiento. Las diferencias entre intuitivación propia e impropia, entre la mera identificación y el cumplimiento. Veremos que la función de la intuición es, en el cumplimiento propio y bajo el título de "plenitud", aportar algo nuevo al acto intencional, y esto nos llevará a considerar un aspecto fenomenológico de los actos, fundamental para el conocimiento: la "plenitud" que se nos presentará como un momento de los actos intuitivos, distinto de la cualidad y la materia, aunque correspondiente a ésta a modo de complemento.

18. *Las series graduales de los cumplimientos mediatos. Las representaciones mediatas.*

Toda formación de un concepto matemático, al desplegarse en una cadena de definiciones, nos muestra la posibilidad de cadenas de cumplimiento que se componen miembro por miembro de intenciones significativas. Así, podemos aclarar el concepto: $(5^3)^4$ como resultado del producto $5^3 . 5^3 . 5^3 . 5^3$; para aclarar esta última representación tendremos

que remontarnos al producto 5.5.5.; después el 5 lo aclararemos por la serie $5 = 4 + 1$, $4 = 3 + 1$, $3 = 2 + 1$, $2 = 1 + 1$. Y en fin llegaríamos a decir que la suma de *unos* es el número $(5^3)^4$. Notoriamente correspondería un acto de cumplimiento, no sólo al resultado final, sino también a cada uno de los progresos particulares. Una peculiaridad de estos ejemplos consiste en que el contenido de las representaciones —la materia— prescribe, *a priori* al cumplimiento una marcha gradual determinada. No puede pasarse más de un grado al inmediato. Lo mismo ocurre cuando nos representamos una cosa mediante la imagen de una imagen; la materia de la representación prescribe un primer cumplimiento que nos pondría delante la imagen primaria, y la que a su vez, implica una nueva intención cuyo cumplimiento nos lleva a la cosa misma. La característica de todas esas representaciones mediatas, sean signitivas o intuitivas, consiste en que no representan sus objetos de un modo simple sino por medio de representaciones escalonadas. En estos casos hablamos de intenciones o de cumplimientos mediatos y, por ende, también de representaciones mediatas, pudiendo enunciar la ley de que toda intención mediata exige un cumplimiento mediato que, después de una serie de pasos, termina en un cumplimiento inmediato.

19. *Diferencia entre representaciones mediatas y representaciones de representaciones.*

Es preciso distinguir estas representaciones mediatas que se representan sus objetos como *objetos* de otras representaciones de las *representaciones de representaciones* que se refieren simplemente a otras representaciones como objetos suyos. La intención de la representación de representación *R (r)* se dirige a *r*; ésta es su objeto, y queda, pues, cumplida

en cuanto aparece *r* misma, y no se enriquece porque a su vez se cumpla la intención de *r*, porque el objeto de ésta aparezca en una imagen o una percepción, pues *R* no mienta el objeto sino sólo su representación *r*. En cambio en las mediatas, la intención no se dirige a la representación subsiguiente sino al objeto de ésta que es también el suyo. Naturalmente esto implica que las representaciones sean representadas, que haya representaciones de representaciones.

20. *Auténticas intuitivaciones en todo cumplimiento. Intuitivación propia e impropia.*

Pero aunque las representaciones mediatas y las representaciones de representaciones sean distintas tienen algo común. Queda dicho que toda representación mediata implica representaciones de representaciones, puesto que menta su objeto como objeto de ciertas representaciones representadas en ella. En consecuencia, en todo cumplimiento de intenciones mediatas y en cada paso de este cumplimiento son auténticas intuitivaciones las que desempeñan el papel esencial. El paulatino aumento de "plenitud" se produce porque todas las representaciones de representaciones se van cumpliendo por medio de cumplimientos intuitivos intermedios hasta que finalmente aparece la intención total dominante, con su superposición e implicación de intenciones, identificada con una intención inmediata, y esta identificación, en cuanto que es un todo, reviste el carácter de cumplimiento. Pero este cumplimiento hemos de incluirlo entre las *intuitivaciones impropias*, pues las *propias* son las que dan plenitud, no de cualquier modo sino exclusivamente de manera que comunique un aumento de plenitud al objeto representado en la representación total. En

vez de intuitivaciones podemos hablar de *cumplimientos propios* e *impropios*.

Para describir más exactamente la diferencia entre unas y otras intuitivaciones y aclarar ciertos ejemplos en que intuitivaciones impropias aparecen como auténticas, hemos de decir que no siempre que se cumple una intención sigificativa por una intuición hay coincidencia en la materia de ambos actos en forma que el objeto aparente intuitivo se halle presente como el mentado en la significación. Sólo en este caso último hay verdadera intuitivación sea mediante la percepción o mediante la imaginación. El primer caso se da cuando la intuición impletiva no hace aparecer el objeto mismo sino otro que tiene el carácter de representante indirecto de aquél, por ejemplo, cuando la intención significativa del nombre "Inglaterra" hace surgir la representación de un mapa de Inglaterra. En este caso la intuición (del mapa) no debe considerarse como impletiva, la representación del mapa en la fantasía no menta a Inglaterra misma en el modo de la imagen ni tampoco mediatamente en el modo de lo reproducido en imagen por el mapa; la intuición del mapa es depositaria de una nueva intención notoriamente signitiva; menta a Inglaterra en el modo de mero signo. Por eso, al cumplirse la intención nominal sobre la base de esta representación en la fantasía, lo que vale como aquello mismo mentado con el nombre no es el objeto imaginado en esta última (el mapa) sino el objeto representado por este objeto para el cual sirve de representante.

21. *La "plenitud" de la representación.*

Puesto que el cumplimiento de las intenciones mediatas se reduce al de las inmediatas y el resultado final del proceso mediato es una intención inmediata debemos analizar el cumplimiento intuitivo de las

intenciones inmediatas, teniendo en cuenta que lo decisivo para las relaciones que examinamos es la materia, no importando la cualidad, sea un acto ponente o no ponente ("mera representación").

A toda intención intuitiva corresponde una intención signitiva adecuada a ella por su materia, en una unidad de cumplimiento en la cual el miembro intuitivo es el impletivo, el que da plenitud. Dicho de otro modo: las intenciones signitivas están vacías y necesitadas de "plenitud". En el tránsito de una intención signitiva a la intuición correspondiente no vivimos sólo un aumento como en el tránsito de una imagen desvaída a un cuadro lleno de vida. A la representación signitiva le falta toda plenitud y es la representación intuitiva quien se la da. La intención signitiva no hace más que aludir al objeto; la intuitiva lo representa, tiene algo de la plenitud del objeto mismo. Por tanto tendremos que diferenciar de un lado, la *plenitud del objeto mismo* (conjunto de todas las propiedades que le constituyen, la plenitud completa, la plenitud ideal) y de otro lado, la *plenitud de la representación* (conjunto de propiedades pertenecientes a esta por las cuales hace presente analógicamente su objeto o lo aprehende como dado él mismo). Esta plenitud es, pues, un *momento característico de las representaciones* al lado de la cualidad y la materia, pero sólo de las intuitivas, faltando en las signitivas. Cuanto más "clara" sea la representación, más vivacidad posea, tanto más rica será en plenitud. El ideal de la plenitud lo alcanzaría una representación que encerrase en su contenido fenomenológico su objeto, pleno e íntegro, lo cual sólo puede conseguirlo la percepción y no ninguna imaginación.

Sin embargo, todavía queda un límite ideal para la imaginación. Cuantas más notas del objeto representado entren en la representación analógica que actúa como representante suyo, cuanto mayor sea el aumento de la semejanza con que representa fun-

cionalmente cada nota, tanto mayor es la plenitud de la representación imaginativa. El conjunto de los momentos íntimamente fundidos entre sí, representantes de los momentos correspondientes del objeto, es lo que constituye la *plenitud de la representación imaginativa.* Y lo mismo decimos respecto de la representación perceptiva. En ésta entran, junto a las representaciones funcionales imaginativas, presentaciones perceptivas, aprehensiones y representaciones de los momentos objetivos mismos; y esto es su plenitud.

22. *Plenitud y "contenido intuitivo".*

Aún queda cierta ambigüedad en el concepto de *plenitud,* pues cabe atender exclusivamente a los momentos antes designados o considerar, no estos momentos solos, sino estos momentos en su aprehensión que los hace imágenes o escorzos del objeto, o sea los actos intuitivos puros que encierran en sí esos momentos, pero además los interpretan objetivamente, actos que son partes integrantes de las intuiciones, puesto que son los que en las intuiciones prestan a dichos momentos la referencia a las propiedades del objeto correspondientes a ellos y por ellos expuestas. Son estos elementos intuitivos puros los que comunican a los actos totales el carácter de percepciones o representaciones imaginativas, en suma, el carácter intuitivo y los que en el cumplimiento dan plenitud y enriquecen la plenitud ya existente. Para evitar este equívoco del término "plenitud" introducimos términos distintivos.

Contenidos expositivos o *intuitivamente representantes* son los contenidos de los actos intuitivos que, por virtud de las aprehensiones imaginativas o perceptivas, se refieren unívocamente a determinados contenidos del objeto correspondiente a los que presentan o exponen en el modo de escorzos imaginati-

vos o perceptivos, excluyendo los caracteres de actos que los caracterizan en este modo. Los contenidos expositivos en el caso de la imaginación los llamamos *analógicos* o *reproductivos* y en el caso de la percepción, *auténticos* o *presentativos*. Estos últimos definen el concepto de *sensación;* aquéllos son los *fantasmas sensibles* y, por último, llamamos *contenido intuitivo* del acto a esos contenidos expositivos o intuitivamente representantes en y con la aprehensión correspondiente a ellos, prescindiendo de la cualidad del acto (sea ponente o no). Del contenido intuitivo quedan excluídos todos los componentes signitivos del acto.

23. *Las relaciones de peso entre el contenido intuitivo y signitivo de uno y el mismo acto. Intuición pura y significación pura. Contenido perceptivo e imaginativo. Las gradaciones de la plenitud.*

Para aclarar estos conceptos y definir otros nuevos necesitamos otros análisis. En una representación intuitiva es mentado un objeto el cual aparece en ella; ciertos momentos o fragmentos del acto corresponden a cada parte y propiedad del objeto, del mentado aquí y ahora. Son las partes expuestas, que aparecen realmente y se presentan, pero hay otras, ocultas por otros objetos fenoménicos, que no están expuestas y, sin embargo, están mentadas concomitantemente; a ellas corresponden, por tanto, componentes meramente signitivos.

Podemos, pues, distinguir entre *contenido intuitivo puro*, el que corresponde en el acto al conjunto de aquellas propiedades que entran en el fenómeno, y el *contenido signitivo* del acto que corresponde al conjunto de las restantes determinaciones mentadas concomitantemente, pero que no en-

tran en el fenómeno. Si llamamos *peso* del contenido intuitivo (o del signitivo) al conjunto de los momentos objetivos representados intuitivamente (o signitivamente), tendremos que la unidad del peso total (conjunto total de las determinaciones objetivas) está formado por la suma de los dos pesos y como éstos varían, pueden darse múltiples relaciones entre ellos. Un caso límite sería cuando el peso intuitivo fuera O y el signitivo l; es decir, que la representación no expondría una sola propiedad del objeto, no habría más que representaciones o intenciones significativas puras. En el otro caso límite, por el contrario, no habría ningún contenido signitivo; no habría parte ni aspecto ni propiedad del objeto que no estuviese expuesta. Estas representaciones las llamaremos *intuiciones puras*, que pueden ser *cualificadas* o *no-cualificadas*, según que comprendamos el acto pleno con su cualidad (de ponente o no ponente) o sin ésta.

Como también en toda representación podemos hacer abstracción de todos los componentes signitivos, podemos formar una representación *reducida* correspondiente a un objeto reducido (a lo que de éste está representado en aquélla) de tal suerte que la representación sea respecto a él una intuición pura. Podemos, pues, decir que el *contenido total intuitivo* de una representación comprende aquello que en ella es intuición pura; refiriéndonos al objeto diremos que su contenido intuitivo puro es el contenido que es objeto de aquella intuición pura. Lo mismo podemos hacer respecto al contenido signitivo de la representación que es lo que en ella es *significación pura*. El contenido total intuitivo es *contenido perceptivo* (compuesto de contenidos presentantes aunque también los tenga imaginativos) en las percepciones o *contenido imaginativo* (que sólo tiene contenidos análogos) en las imaginaciones. Cuando se mezclan componentes perceptivos e imaginativos en el contenido intuitivo de una percep-

ción podemos descomponer el contenido perceptivo en *contenido perceptivo puro* y *contenido imaginativo complementario*. Entre los pesos de estos componentes perceptivos e imaginativos puros pueden darse también relaciones múltiples. Cuando la intuición pura está exenta de todo contenido imaginativo hablamos de *percepción pura*. Si, a la inversa, el peso de los componentes perceptivos es cero, la intuición se llama *imaginación pura*. Así, pues, si en una percepción eliminamos los componentes simbólicos o signitivos tenemos la *intuición pura* y si damos un paso más eliminando todo lo imaginativo, tenemos la *percepción pura*.

Pero la percepción pura no es la adecuada. La percepción como presentación toma el contenido expositivo de tal suerte que con él y en él aparece el objeto como dado "el mismo"; la presentación es pura siempre que las partes del objeto representadas están realmente en el contenido y ninguna simbolizada o imaginada, pero, no obstante, esta exacta correspondencia, la presentación de la cosa misma puede tener el carácter de un mero escorzo, aunque sea omnilateral (de una "imagen perceptiva completa"), puede ser percepción pura sin alcanzar el ideal de la adecuación en que el contenido expositivo es, a la vez, el expuesto.

Lo mismo puede decirse de la representación imaginativa pura.

Hasta alcanzar el ideal de la adecuación existen diversas gradaciones de la plenitud en el contenido intuitivo (paralelas a las de la plenitud en el contenido representante). Estos grados varían según tres factores:

1. La extensión o riqueza de plenitud según que el contenido del objeto esté expuesto con mayor o menor integridad. 2. La vivacidad de la plenitud, según la mayor o menor semejanza de lo expuesto a los correspondientes momentos del contenido del objeto. 3. El contenido de realidad de la plenitud,

según el mayor número de contenidos presentantes. La percepción adecuada es el ideal en todos estos respectos por poseer el máximo de extensión, vivacidad y realidad, como aprehensión del pleno y total objeto mismo.

24. *Series ascendentes del cumplimiento*

A todos estos grados de plasticidad y escorzo, derivados de las diferencias de integridad, realidad, vivacidad, corresponden series ascendentes posibles de cumplimiento. El cumplimiento consiste en la adaptación identificadora de una intuición a una intención signitiva; por virtud de ella tenemos conciencia de un aumento producido por la coincidencia parcial de la plenitud con la parte correlativa de la intención signitiva. Este aumento y, por tanto, el aumento continuo del cumplimiento tiene lugar en la continuidad de los actos intuitivos (o en las series de cumplimientos) que van representando el objeto con una plasticidad cada vez más amplia y mayor. Decir que I'' es una imagen más completa que I' quiere decir que en I'' hay aumento respecto a I'. Pero en la síntesis de actos intuitivos no siempre se produce un aumento de plenitud, pues pueden unirse un cumplimiento parcial y un incumplimiento parcial, ya que el nuevo acto puede tener más plenitud respecto a ciertas propiedades y, en cambio, perderla respecto a otras. Así, pues, podemos decir que la distinción entre la mera identificación y el cumplimiento se reduce a que en la primera o no tiene lugar ningún cumplimiento en estricto sentido (por tratarse de identificaciones de actos carentes de toda plenitud) o tiene lugar un cumplimiento o enriquecimiento de plenitud por un lado, pero con un vaciamiento simultáneo y pérdida de la plenitud ya existente, por otro.

25. *Plenitud y materia intencional.*

Veamos ahora la relación entre este nuevo concepto de contenido representativo que llamamos "plenitud" y el contenido en sentido de la "materia". Recordemos que definimos la materia como aquel momento del acto objetivante que hace que el acto represente justamente este objeto y precisamente en este modo y, en consecuencia, las diversas representaciones de materia concordante no sólo representan el mismo objeto sino que lo mentan exactamente como "el mismo". Así, al comparar las intenciones significativas y sus intuiciones correlativas, lo mismo que se definió como materia de la significación se encuentra de nuevo en la intuición correspondiente y sirve para la identificación. Por consiguiente, el concepto de materia queda definido por la unidad de la identificación total como aquello que en los actos sirve de fundamento a la identificación. En consecuencia, en ese concepto no entran las diferencias de plenitud. Por ejemplo, dos representaciones de una persona pueden ser de distinta vivacidad, contener más o menos propiedades de la persona y, sin embargo, su objeto intencional, esa persona determinada, es la misma en ambas; es decir, su materia es la misma. Con esto quedan diferenciadas la materia y la plenitud, puesto que puede ser igual la materia y distinta la plenitud. Sin embargo, materia y plenitud no carecen de relación y si comparamos un acto signitivo puro con un acto de intuición que le confiere plenitud lo que distingue a aquél de éste no es el haberse incorporado a la cualidad y materia comunes la plenitud como un tercer momento separado de esos dos. Para comprenderlo, será mejor hacer una comparación paralela de los actos signitivos y los intuitivos.

El *acto signitivo puro* consistiría en una mera

complexión de cualidad y materia, si pudiese existir por sí, como una unidad concreta de vivencia pero no puede; siempre lo encontramos como complemento de una intuición fundamentante: la intuición del signo que no tiene nada que ver con el objeto del acto significativo, es decir, no sirve de cumplimiento a este acto. Parece, pues, valer la ley de que una significación sólo es posible cuando hay una intuición dotada de una nueva esencia intencional por medio de la cual el objeto intuitivo (el signo) señala más allá de sí mismo como signo que es. Pero esto parece decir demasiado, porque lo que presta apoyo al acto signitivo no es el todo de la intuición fundamentante (por ejemplo, la intuición de las letras de un rótulo en que además de las letras como signos entra el material de que están hechas, madera, hierro, tinta) sino sólo su contenido representante (la forma cognoscible siempre de las letras); todo lo que rebasa este contenido representante y define el signo como objeto natural puede variar arbitrariamente sin que se altere la función signitiva.

El *acto intuitivo puro* tampoco existe por sí reducido a una complexión de materia y cualidad (esencia intencional); también necesita un complemento, el cual está suministrado por el contenido representante, el contenido (sensible cuando la intuición es sensible) que ha tomado ahora el carácter de representante intuitivo al entretejerse con una esencia intencional. Y como el mismo contenido intuitivo puede servir una vez de depositario de una significación, otra de depositario de una intuición, debemos distinguir entre *contenido representante signitivo* y *contenido representante intuitivo*. Pero también al lado de esos actos puros, hay *actos mixtos* (también llamados generalmente intuiciones) caracterizados por tener un contenido representante que funciona como representante imaginativo o presentativo del objeto respecto a una parte de la

objetividad representada y como simple indicación (signo) de la parte complementaria no presentada o no imaginada. Añadiremos, pues, los *representantes mixtos*. Y podemos decir finalmente que todo acto objetivante concreto y completo se compone de cualidad, materia y contenido representante. Y según las clases de representante arriba distinguidas el acto será *signitivo puro* o *intuitivo puro* o *mixto*.

26. *Continuación. Representación funcional o aprehensión. La materia como el sentido aprehensivo. La forma aprehensiva y el contenido aprehendido. Caracterización diferencial de la aprehensión intuitiva y signitiva.*

Si el mismo contenido representante puede funcionar como signitivo, intuitivo o mixto, unido a la misma materia y cualidad ¿cuál es la diferencia entre esos modos de funcionar? Indudablemente no puede ser más que la distinta forma de unidad. Esta unidad une especialmente la materia y el representante sin que la función representativa sufra por el cambio de cualidad. Así, por ejemplo, la aparición en la fantasía puede valer como la reviviscencia de un objeto real o como una mera imaginación sin que en nada deje de ser una representación imaginativa ni su contenido de ejercer la función de un contenido imaginativo. La unidad fenomenológica entre la materia y el representante en cuanto presta a éste su carácter de representante es la *forma de la representación funcional* y el todo formado por aquellos dos momentos y producido por esa forma es la *representación funcional*. La forma de la representación expresa, pues, la manera con que la intencionalidad se apropia el representante. Como éste puede causarnos distinta impresión cada vez que funciona como representante, decimos que hay

cambio de aprehensión; así, pues, llamamos la forma de la representación funcional *forma aprehensiva.* Como la materia indica el sentido en que es aprehendido el contenido representante podemos hablar de *sentido aprehensivo* y, para conservar el antiguo término y su oposición a la forma hablamos de *materia aprehensiva.* Por tanto, en toda aprehensión distinguiremos fenomenológicamente: la materia aprehensiva (o sentido aprehensivo), la forma aprehensiva y el contenido aprehendido que no es el objeto de la aprehensión. Apartemos el término "apercepción" por su falsa oposición terminológica a percepción.

En el capítulo anterior caracterizamos las diferencias de las representaciones funcionales por las diferencias de las formas de cumplimiento; vamos a hacerlo ahora por una caracterización interna ateniéndonos al propio contenido descriptivo de las intenciones.

La representación funcional signitiva establece una relación accidental extrínseca entre la materia y el representante; la materia significativa se limita a necesitar un contenido que le sirva de apoyo. Pero en la representación funcional intuitiva existe una conexión intrínseca, esencial y necesaria entre la materia y el representante determinada por el contenido específico de ambos. De representante intuitivo de un objeto sólo puede servir un contenido semejante o igual a él. No queda a nuestro arbitrio el *como qué* podamos aprehender un contenido (en qué sentido aprehensivo); el contenido mismo nos limita ciñendo las posibilidades a cierto círculo de semejanza o igualdad.

Si se pregunta cómo el mismo contenido puede ser aprehendido en el sentido de la misma materia como representante intuitivo y como signitivo, o sea en qué consiste la diversa índole de la forma aprehensiva, no puedo decir sino que se trata de una diferencia fenomenológica irreductible.

Hablamos ahora de la representación funcional o unidad de materia y contenido representante que es una de las partes del acto; si unimos la cualidad tenemos el acto completo que es intuitivo o signitivo, según las representaciones funcionales entretejidas.

27. *Las representaciones funcionales como base necesaria de todos los actos. Explicación definitiva de la expresión "diversos modos de referirse la conciencia a un objeto".*

De todo lo dicho se deduce que todo acto objetivante tiene por base una representación funcional y como todo acto en general es objetivante o se basa en uno objetivante (véase Investigación V, § 41) resulta que la última base de todos los actos es una representación funcional (unidad de materia y contenido representante). La expresión *diversos modos de referirse un acto a un objeto* (referencia que es esencial a todo acto) puede aludir:

1. A la *cualidad* de los actos (creer, dejar indeciso, desear, dudar) y,

2. A la *representación funcional* que es su base, y dentro de ésta:

a) A la *forma aprehensiva* (si el objeto es representado signitivamente o intuitivamente o de modo mixto, perceptivamente o imaginativamente).

b) A la *materia aprehensiva*, si el objeto es representado en este o aquel sentido, por ejemplo, por medio de significaciones diversas que definen de distinto modo el mismo objeto.

c) A los *contenidos aprehendidos;* si el objeto es representado por medio de tales o cuales signos o de estos o aquellos contenidos expositivos.

28. *Esencia intencional y sentido impletivo. Esencia cognoscitiva. Intuiciones "in specie".*

En la Investigación primera, § 14 llamamos *sentido impletivo* a lo que en el cumplimiento coincide con la significación, y decíamos que esta coincidencia da a la mera intención significativa la referencia al objeto intuitivo. Empleando los conceptos posteriormente introducidos, esto implica concebir el sentido impletivo como la esencia intencional del acto impletivo íntegramente adecuado, esencia intencional que es la unidad de la cualidad con la materia en que no entra la plenitud. Parece que hemos estrechado demasiado la esencia intencional al eliminar un momento del acto tan importante para el conocimiento, pero como sólo puede valer como esencia de una intención objetivamente aquello de que no puede carecer ninguna intención de este género y tenemos actos objetivantes (los signitivos puros), que son intenciones vacías sin el momento de la plenitud, sólo la unidad de la cualidad y la materia puede constituir la esencia de los actos objetivantes en general. Conservamos, pues, el término de esencia intencional para la mera unidad de la cualidad y la materia, pero formamos un concepto más extenso: *esencia cognoscitiva* de un acto objetivante (en contraposición con la mera esencia significativa del mismo) que es el contenido total que entra en consideración para la función cognoscitiva, en el cual ya figura además de la cualidad y la materia, la plenitud, o si se quiere cualidad, materia y contenido representante intuitivo. Y ahora diremos que todos los actos objetivantes de la misma esencia cognoscitiva son el mismo acto para el interés ideal de la crítica del conocimiento. La misma idea tenemos en cuenta cuando hablamos de actos objetivantes "in specie", intuiciones "in specie", etc.

29. *Intuiciones completas y deficientes. Intuición adecuada y objetivamente completa. Esencia.*

Hemos visto que en la representación intuitiva es posible diferente medida de plenitud intuitiva, y conforme ésta va siendo más rica avanzamos en la serie de cumplimientos conociendo mejor al objeto por virtud de un contenido expositivo cada vez más semejante a él y que lo aprehende cada vez más viva o plenamente. Pero también hemos visto que a veces aspectos enteros del objeto mentado sólo están representados impropiamente por medio de intenciones puramente signitivas entretejidas. Estas diferencias en la extensión de la plenitud determinan diferentes modos de representar el mismo objeto mentado según una misma materia. Distinguimos dos muy importantes: cuando la representación intuitiva representa su objeto *adecuadamente*, esto es, con un contenido total intuitivo de tal plenitud que a cada elemento del objeto tal como es mentado corresponde un representante intuitivo y cuando la representa *inadecuadamente* en el caso contrario, cuando la representación sólo contiene un escorzo incompleto del objeto. Para no confundir con la adecuación en el cumplimiento hablaremos de *intuiciones completas* y *deficientes*, una división que no coincide con la de intuiciones puras e impuras, como veremos.

Pero hemos de tener en cuenta que las representaciones pueden ser simples o complejas. Las representaciones intuitivas pueden ser compuestas de dos modos distintos: 1º Siendo simple la referencia al objeto puede componerse de intenciones parciales que se refieren a las distintas partes o aspectos del objeto pero están fundidas. Esta composición es inevitable en las percepciones e imaginaciones exter-

nas. 2º El acto está compuesto de actos parciales que no se refieren a partes o aspectos del objeto sino que cada uno es por sí una plena representación intuitiva del mismo objeto. Tal ocurre en la síntesis continua en que una multiplicidad de percepciones del mismo objeto se reúnen en una sola percepción pluri u omnilateral que considera continuamente al mismo objeto en posición cambiante. Allí el objeto aparece idéntico una sola vez y no tantas como actos parciales; la plenitud de contenido está en cambio continuo, pero las materias y cualidades se mantienen en una identidad continua. La adecuación e inadecuación se refiere también a estas síntesis pues, si, por ejemplo, se trata de la forma de la superficie de un cuerpo por todos los lados es posible una representación adecuada por síntesis que no lo sería por una representación simple.

Entre las intuiciones completas son intuiciones puras las objetivamente simples, pero no siempre las objetivamente compuestas.

Cuando un acto intuitivo da plenitud a una intención significativa se presentan también las dos posibilidades: el objeto, tal como es significado puede ser intuitivado adecuada o inadecuadamente. En el caso de las significaciones complejas la perfección puede ser de dos modos: bien que todas las partes (miembros, momentos, formas) de la significación que tengan, a su vez, carácter de significación encuentren cumplimiento en las partes correspondientes de la intuición impletiva, bien que la intuición impletiva misma sea adecuada al objeto de modo que los actos signitivos se adecúan al *objeto* mismo por intuiciones *completas*.

La expresión *una casa verde* puede ser intuitivada representándonos realmente de un modo intuitivo una casa como verde; ésta sería la primera perfección y esta intuitivación la llamaremos *adecuada pero objetivamente deficiente*. Pero si tenemos una representación adecuada de una casa verde, alcan-

zamos la segunda perfección: la intuitivación *objetivamente completa de la representación signitiva.* Lo mismo podemos decir de la intuitivación contrariante o decepcionante. En adelante, llamamos intuitivaciones a las de cumplimiento si no indicamos otra cosa.

Las diferencias de plenitud con igual cualidad e igual materia nos sirven para formar un concepto importante: el de *esencia;* decimos que dos actos intuitivos poseen la misma esencia cuando sus intuiciones puras tienen la misma materia; por ejemplo, una percepción y la serie de las representaciones de la fantasía que representan el mismo objeto con la misma extensión de plenitud. Todas las intuiciones objetivamente perfectas de una y la misma materia tienen la misma esencia. Una representación signitiva no tiene en sí esencia; en sentido impropio se le atribuye, sin embargo, cuando admite un cumplimiento perfecto. Con esto queda clara la verdadera acepción del término escolástico que se refiere a la posibilidad de un concepto.

CAPÍTULO IV

COMPATIBILIDAD E INCOMPATIBILIDAD

30. *La división ideal de las significaciones en posibles (reales) e imposibles (imaginarias).*

Hay intenciones signitivas a las que no pueden ajustarse actos intuitivos en una intuitivación objetivamente perfecta. Hay, pues, intenciones significativas *posibles* (compatibles en sí) e *imposibles* (incompatibles en sí, imaginarias). En la esfera de

las expresiones dice el axioma: las significaciones ("in specie", los conceptos y las proposiciones) se dividen en posibles (reales) e imposibles (imaginarias). Empleando los conceptos anteriores definiremos la posibilidad (realidad) de una significación diciendo que en la esfera de los actos objetivantes "in specie" le corresponde una esencia adecuada, una esencia cuya materia es igual a la suya o también que tiene un sentido impletivo o que hay una intuición perfecta "in specie" cuya materia es idéntica a la suya. En suma, quiere decirse que en el caso de una intuitivación objetivamente perfecta la relación de cumplimiento puede *generalizarse*, que cuando existe esa relación entre la materia de una significación y la materia de una esencia, existe la posibilidad (y viceversa). Tras la división de las significaciones hay, pues, una ley peculiar general y no puramente formal que rige en modo ideal los momentos fenomenológicos enlazando sus especies en el modo de las proposiciones generales por la cual podemos decir esta significación actual es posible y en cambio esta otra no lo es, por ejemplo no podemos enlazar la especie papel con la de áspero para decir "el papel (en general) es áspero". La imposibilidad se coordina a la posibilidad como una idea de la misma jerarquía que no se define sólo como la negación de la posibilidad sino que puede realizarse mediante un hecho fenomenológico peculiar que es la contrariedad.

31. *Conciliabilidad o compatibilidad como relación ideal en la esfera más amplia de los contenidos en general. Conciliabilidad de los "conceptos" como significaciones.*

El concepto de compatibilidad o conciliabilidad vale para los contenidos en general (los objetos en el más amplio sentido). Dos contenidos que son par-

te de un todo son compatibles, o conciliables en la unidad de un todo. Puede ser que también haya contenidos conciliables que no estén unidos efectivamente ni lo estarán nunca, pero el hecho de encontrar unidos dos contenidos una sola vez demuestra su compatibilidad y la de todos los pares de contenidos iguales y genéricamente iguales a ellos. Por tanto, la conciliabilidad no pertenece a las individualidades sino a las especies de los contenidos. Si encontramos unidos una vez los momentos *rojez* y *redondez* podemos obtener por abstracción ideativa una especie compleja *(rojo - redondez)* cuya existencia "ideal" es la que funda *a priori* la conciliabilidad de rojez y redondez. Ahora bien, y esto es lo que nos importa lógicamente, conciliabilidad indica siempre relación a alguna especie de todo como se ve cuando nos preguntamos si determinados contenidos pueden unirse según ciertas formas y se responde afirmativamente mostrando un todo de la especie correspondiente. Pero ahora pasamos de los contenidos a las significaciones y decimos que el correlato de la conciliabilidad de los contenidos es la posibilidad de las significaciones complejas. La esencia adecuada o la intuitivación perfecta del contenido complejo funda la conciliabilidad de las partes y, viceversa, hay para esta conciliabilidad una esencia y una significación correspondiente. Así, pues, significación real equivale a significación que es expresión objetivante perfecta de la conciliabilidad de dos contenidos. Cuando el contenido es simple, la validez de la especie simple es conciliabilidad consigo misma como el enlace entre la expresión y lo expresado. Así también la conciliabilidad de las significaciones (conceptos) no se refiere sólo a su conciliabilidad en un todo significativo — como la conciliabilidad lógico-gramatical pura de la Investigación cuarta — sino a la conciliabilidad en una significación con una intuición correspondiente en la unidad de un conocimiento objetivamente ade-

cuado. La posibilidad (o realidad) es la validez, la existencia ideal de una especie o, por lo menos, la posibilidad queda garantizada por esta existencia; entonces se dice que es posible la intuición de una individualidad correspondiente. La diferencia entre conciliabilidad y posibilidad reside en que este término designa la simple validez o existencia de una especie y aquél la relación de las especies parciales de una especie unitaria válida. Porque es posible, porque existe la especie *rojo-redondez*, rojez y redondez están en relación de conciliabilidad. Con esto aclaramos el concepto originario de *esencia* diciendo: toda especie válida es una esencia.

32. *Inconciliabilidad (contrariedad) de contenidos en general.*

Los contenidos son inconciliables cuando no se compadecen en la unidad de un todo, cuando no es posible una intuición de ambos en un todo. El esfuerzo por unirlos nos revela una relación peculiar entre ellos que radica en su constitución específica y es ideal, independiente del caso particular. Es la relación de contrariedad. Esta relación pone, pues, en contacto especies muy determinadas de contenidos, y los pone dentro de enlaces también totalmente determinados. Por ejemplo, los colores no pugnan entre sí más que en ciertas conexiones, cuando, por ejemplo, tratan de revestir la misma extensión, pero no son incompatibles en la sucesión. En general, nunca un contenido de la especie *q* pura y simplemente es incompatible con otro de la especie *p* más que cuando en un todo compuesto de contenidos de determinada especie T (a, b...p) que contiene p debe (por una intención representativa o volitiva) insertarse *q*. Esta relación de contrariedad —como la de conciliabilidad— es independiente del caso particular y radica puramente en las es-

pecies *T*, *p*, *q*. Así surge también en este caso una especie unitaria y válida (posible) que sobre la base de *T* une por contrariedad *p* y *q*.

33. *Cómo también la contrariedad puede fundar unión. Relatividad de los términos "conciliabilidad" y "contrariedad".*

Pero entonces se preguntará ¿es que hay una unión por contrariedad? Si la unidad funda la posibilidad ¿no excluye ésta la contrariedad, la incompatibilidad y, por tanto, no se puede decir que de ésta surge una especie unitaria, posible? La dificultad de una unión por contrariedad se resuelve si tenemos en cuenta la relatividad de estos conceptos. Llamamos compatibles a *p* y *q* *no en absoluto* sino en atención a que están unidos en el modo de T. Y los llamamos incompatibles no en absoluto, sino en atención a que no se compadecen en ninguna unidad de la especie *T*, pero pueden compadecerse en otra *T'*. La conciencia de la contrariedad funda la desunión, la contrariedad *misma* no vale como una unidad o un enlace sino como una separación. Pero si cambiamos el punto de vista y la intención dominante no es unir los contenidos sino que se dirige al todo de la contrariedad, ésta funciona como una unidad: las partes *p* y *q* están enlazadas con el momento contrariedad. Entonces este carácter de contrariedad es compatible con estos contenidos y en cambio incompatible con otros.

No se puede objetar que entonces todo podría unirse en la forma de contrariedad y quedaría borrada la contraposición entre unidad y contrariedad. En primer lugar, la contrariedad y la unidad no se excluyen en absoluto sino en una correlación determinada en cada caso; en segundo lugar en la forma de contrariedad no se puede unir todo sino lo que funda una nueva unidad en forma de con-

trariedad. Un ejemplo: en cierta conexión fenoménica *rojo* y *verde* son incompatibles, *rojo* y *redondo* son compatibles. Sin embargo, el carácter de contrariedad establece una unidad entre rojo y verde respecto a otra clase de conexión: *la conexión entre notas sensibles de un objeto fenoménico.* Con esto la contrariedad entre rojo y verde se convierte en unidad, y en cambio respecto a ésta, rojo y redondo es desunión.

34. *Algunos axiomas.*

Podemos fijar ahora los axiomas primitivos. El primero es el de la *reversibilidad de las relaciones de compatibilidad* (entre las que están igualmente las de incompatibilidad). El segundo dice que la *unidad y la contrariedad* (la compatibilidad y la incompatibilidad) *se excluyen mutuamente,* son inconciliables entre sí siempre que los respectivos pares se refieran al mismo fundamento de correlación.

Cuando la contrariedad se funda en que p y q son contrarios entre sí o sea que p, q son unos en la forma de la contrariedad, entonces p, q... están unidos. O dicho con otras palabras, tenemos al *axioma de la doble negación.* Cuando p y q no se contrarían, no están "no unidos", entonces están unidos, de donde sigue: *una de las dos cosas tiene lugar, o la unión o la contrariedad, no hay un tercero.*

35. *Inconciliabilidad de los conceptos como significaciones.*

El término "inconciliabilidad" no se aplica tampoco —como no se aplicaba el de conciliabilidad (véase § 31)— a las significaciones para indicar cual-

quier inconciliabilidad ideal de éstas, por ejemplo, la gramatical pura. Trátase de las relaciones de las significaciones parciales de una significación compleja que no se cumple en una intuitivación objetivamente completa sino que se decepciona o puede decepcionarse. Evidentemente la decepción se basa en una contrariedad de los contenidos intuitivados, pero la contrariedad misma no es significada ni expresada puesto que si expresásemos la contrariedad ésta pertenecería a la intuición impletiva; es decir, la significación se cumpliría en ésta y la expresión expresaría adecuadamente la imposibilidad objetiva como una expresión perfectamente posible; expresaría la posibilidad de la imposibilidad la cual se cumpliría en la decepción.

Las leyes ideales de la posibilidad para las significaciones son: la inconciliabilidad y la conciliabilidad de las mismas significaciones con referencia a las mismas conexiones se excluyen. De un par de significaciones contradictorias (una de las cuales menta como inconciliable lo que la otra menta como unido) una es posible y la otra imposible. La negativa de una negativa, la significación que represente la inconciliabilidad de cierta cosa M como inconciliabilidad, es equivalente a la positiva correspondiente.

CAPÍTULO V

EL IDEAL DE LA ADECUACIÓN, EVIDENCIA Y VERDAD

36. *Introducción.*

Hasta ahora hemos prescindido de las cualidades, es decir, de que una proposición sea acto ponenté o sea un mero representar. Claro es que cuando hablamos de posibilidad nos referimos más bien a la fantasía considerando posible todo lo que se puede realizar en el modo de una imagen adecuada de la fantasía, pero esta restricción del concepto a la imaginación es inesencial puesto que, en virtud de la conexión ideal entre percepción e imaginación, a toda percepción corresponde *a priori* una posible imaginación. Veamos ahora el influjo que estas distinciones acerca de la cualidad tienen sobre las relaciones de cumplimiento.

37. *La función impletiva de la percepción. El ideal del cumplimiento definitivo.*

Hemos visto que las diferencias de perfección en la plenitud tienen su importancia en cuanto a la forma en que lo objetivo es representado en la representación; que en el grado inferior están los actos signitivos carentes de plenitud, la cual va aumentando en la serie gradual de los intuitivos. La perfección de una imaginación, por grande que sea, queda por debajo de la percepción en cuando que no nos da el objeto mismo, ni siquiera en parte o en

escorzo como la percepción, sino otra cosa que no es él: su imagen. El carácter intencional de la percepción consiste en *presentar* por oposición al mero *re-presentar* de la imaginación. Se trata de una diferencia interna de los actos y, más concretamente, de una diferencia de la forma de la representación funcional (aprehensión). Pero ha de advertirse que el presentar no es, por lo general, un verdadero estar presente sino un aparecer *como presente*, en el cual la presencia objetiva y con ella la perfección de la percepción admiten distintos grados, según aumenta la plenitud, advirtiendo siempre que aunque en la percepción y la representación imaginaria existen los mismos "escorzos", con el carácter de representantes por semejanza, el modo de esta representación funcional por semejanza es distinto según que se aprehenda el contenido escorzado como una imagen del objeto o como una presentación del objeto mismo (§ 23). El límite ideal, el grado superior que admite el aumento de plenitud en el escorzo es, en el caso de la percepción, la cosa misma en absoluto (como en la imaginación lo es la imagen absolutamente semejante). Así, pues, en las relaciones de cumplimiento llegamos a un término final en que la intención plena y total ha alcanzado su *cumplimiento total y definitivo*, en que ya, se llega a la auténtica *adaequatio rei et intellectus* en la que lo objetivo es dado o está presente real y exactamente tal como lo que es en la intención, sin que quede ninguna intención parcial implícita sin su cumplimiento. Esta perfección de la adecuación del pensamiento a la cosa es doble: por una parte hay perfecta adecuación del pensamiento *a la intuición* y, por otra parte hay la perfección del cumplimiento definitivo (perfección de la adecuación *a la cosa misma*). Como este cumplimiento no puede encerrar ninguna intención incumplida ha de producirse sobre la base de una percepción pura y no simplemente de una percepción objetivamente completa.

Podrá decirse que si el cumplimiento definitivo de todas las intenciones se verifica por medio de percepciones, en cambio la conciencia de lo universal —que pone ante los ojos el objeto universal mismo— se edifica sobre la base de meras imaginaciones o, al menos, es insensible a la diferencia entre la percepción y la imaginación y lo mismo ocurre para todos los enunciados generales que son evidentes sobre la base de los meros conceptos. Pero percepción no es sólo la percepción sensible ni intuición exclusivamente la intuición sensible como hasta aquí hemos dejado concebir, sino que es preciso ampliar estos conceptos como veremos al tratar de formas categoriales (capítulo VI de esta Investigación).

38. *Actos ponentes en función impletiva. Evidencia en sentido laxo y riguroso.*

Por intenciones hemos comprendido lo mismo actos ponentes que no ponentes; sin embargo, la cualidad se revela también como muy importante para ciertas relaciones, hasta el punto de que el término "intención", de tender, parece convenir exclusivamente a los actos ponentes. Claro es que la mención tiende hacia la cosa, alcance o no su objetivo; en el primer caso (acto ponente) la posición de la mención concuerda con otra posición, la de la percepción; acto intencional y acto impletivo tienen la misma cualidad de ponentes. En el segundo, el mero representar "deja la cosa indecisa", no pone, pero si una percepción adecuada se le agrega accidentalmente, la representación se apropia el carácter de posición al producirse la unidad de coincidencia; de suerte que podemos enunciar la ley: toda identificación o distinción actual es un acto ponente, esté o no fundada ella misma en posiciones. Según funcionen actos ponentes (o no ponentes) como inten-

cionales e impletivos tenemos la diferencia entre la ilustración (en su caso, ejemplificación) y la *confirmación.* Confirmación se refiere a actos ponentes que se cumplen mediante actos ponentes; en último término, mediante percepciones. En este caso, el ideal de la adecuación nos proporciona la *evidencia.* Pero este término "evidencia" puede entenderse en dos sentidos. Hablamos de evidencia en sentido lato siempre que una intención ponente especialmente una aserción sea confirmada por una percepción correspondiente y plenamente adecuada, y en este caso puede hablarse de diferentes grados de evidencia hasta el último ideal de la percepción, el de la plena aparición del objeto mismo, pero en sentido riguroso el término "evidencia" se refiere a este límite infranqueable, al acto en que el objeto no es meramente mentado sino dado tal como es mentado y es uno con la mención. Como toda identificación, la evidencia es un acto objetivante cuyo correlato objetivo es el ser en el sentido de la verdad o la verdad. Pero hemos de proceder a nuevas dilucidaciones.

39. *Evidencia y verdad.*

1.) Según el concepto que acabamos de indicar, la verdad es como correlato de un acto identificador, una situación objetiva, y como correlato de una identificación de coincidencia, una identidad, la plena concordancia entre lo mentado y lo dado como tal. Esta concordancia es vivida en la evidencia. Pero que la evidencia es la vivencia de la verdad no significa que es la percepción, la percepción adecuada de la verdad, pues el *vivir* la coincidencia identificadora no es todavía la *percepción* actual de la concordancia objetiva; para serlo es preciso la intención consciente hacia la identidad en que se haga objetiva para nosotros la identidad como una unidad

mentada, es decir, un acto propio de aprehensión objetivante, una consideración especial de la verdad presente. Pero siempre existe *a priori* la posibilidad de fijarnos en la concordancia por ese nuevo acto y cobrar conciencia intencional de ella en una percepción adecuada.

2.) En este sentido último la verdad era lo *objetivo* que corresponde al acto de la evidencia, pero también verdad es, en otro sentido, la idea correspondiente a la forma del acto, es decir, la idea o esencia cognoscitiva del acto empírico y contingente de la evidencia, la *idea de la adecuación absoluta* como tal.

3.) Pero además, como en la evidencia vivimos el objeto dado, en el modo del objeto mentado, este objeto dado puede ser designado como el ser, la verdad, lo verdadero, lo que hace verdadera una intención.

4.) Desde el punto de vista de la intención, verdad es justeza de la intención, en especial justeza del juicio, en el sentido de que la proposición se ajusta a la cosa misma, dice que *es* así y así es realmente.

Pero el *ser* de que aquí se trata no debe confundirse con el *ser de la cópula* del enunciado categórico afirmativo. Si digo "Juan es hombre", el ser en sentido de la verdad es vivido pero no expresado; el ser de *es hombre* es el momento sintético de lo que es pero no expresa su ser verdad, sino la concordancia entre el sujeto y el predicado, el convenir éste o aquél. Pero la concordancia que constituye la forma sintética del acto de la evidencia, la coincidencia total entre la intención significativa del enunciado y la percepción de la situación objetiva no está enunciada; puede serlo en todo instante y con evidencia, mas entonces es por haberse convertido a su vez en situación objetiva que hace verdadera una nueva evidencia: la de que "es verdad que Juan es hombre".

En esta exposición de las relaciones entre los con-

ceptos de evidencia y verdad no hemos distinguido entre las situaciones objetivas y los demás objetos ni por tanto entre los actos relacionantes (actos predicativos) y los no relacionantes, ni entre las significaciones relacionantes y no relacionantes, porque la adecuación rigurosa puede identificar tanto intenciones relacionantes como no relacionantes con sus cumplimientos perfectos, es decir, también los actos nominales. Pero es corriente tomar los conceptos de verdad, justeza, refiriéndolos exclusivamente a los juicios y proposiciones o a sus correlatos objetivos y, en cambio, se habla del ser más bien con respecto a los objetos absolutos que no son situaciones objetivas. Pero creemos que los conceptos de verdad o falsedad deben ampliarse para comprender a todos los actos, relacionantes como los predicativos o no relacionantes como los nominales. Por eso hemos de diferenciar los conceptos de verdad y de ser, haciendo que el primero se refiera al lado de los actos mismos y de sus momentos susceptibles de aprehensión (es decir, en el sentido 2 y 4), mientras que los conceptos del ser (ser verdadero) se refieren a los correspondientes correlatos objetivos. Teniendo en cuenta la distinción entre actos relacionantes (predicaciones) y no relacionantes (posiciones absolutas como los actos nominales), el concepto estricto de la verdad se limitaría a la adecuación ideal de un acto relacionante a la respectiva percepción adecuada de la situación objetiva. El concepto estricto del ser, al ser de los objetos absolutos, a diferencia de la peculiar existencia de las situaciones objetivas.

A la evidencia corresponde, en el caso de la contrariedad, la absurdidad, como vivencia de la contrariedad completa, y a los conceptos de verdad y ser corresponden los de falsedad y no ser.

Una vez definida con rigor la evidencia son absurdas dudas como la de que acaso pudiera enlazarse con la misma materia A la evidencia en unos

casos y la absurdidad en otros; dudas que sólo caben cuando se interpretaban la evidencia y la absurdidad como unos sentimientos peculiares, accidentales que comunican al juicio ese especial sello de verdad o falsedad de modo que la evidencia sería sólo un índice subjetivo de la verdad. La evidencia se define por el hecho de que el objeto mismo está presente a la conciencia y, por tanto, no cabe que si alguien vive la evidencia de A otra persona pueda vivir la absurdidad de A.

De estos análisis resulta que el "es" y el "no es" no expresan cualidades opuestas de juicio. Todo juicio es ponente, su posición no es un carácter del *es*, que tenga su correlato cualitativo en el *no es*, sino de él como juicio, sea afirmativo o negativo. El correlato cualitativo del juicio, acto ponente, es el acto no ponente, o sea la mera representación de la misma materia. El "es" expresa sólo la concordancia predicativa, el "no es" la contrariedad predicativa.

SECCIÓN SEGUNDA

SENSIBILIDAD Y ENTENDIMIENTO

CAPÍTULO VI

INTUICIONES SENSIBLES Y CATEGORIALES

40. *El problema del cumplimiento de las formas categoriales de significación y una idea directriz para su solución.*

En las consideraciones anteriores se ha presentado a veces un gran vacío por no haber tratado de las formas objetivas categoriales que también son objeto de la intuición y por consiguiente del conocimiento. Para llenar este vacío comenzaremos por los casos más sencillos de enunciados de percepción.

En un enunciado de percepción — *como veo que este papel está escrito* — no sólo se cumplen las representaciones nominales, como papel, sino que también se cumple por la percepción toda la significación enunciativa. El cumplimiento de las significaciones nominales es cosa clara, pero ¿cómo debe entenderse el cumplimiento de los enunciados enteros, especialmente los términos que no son nominales, sino los momentos que constituyen la for-

ma de la proposición, los momentos de la forma categorial?

Si vamos a ver también existe el problema para las significaciones nominales, que no sean informes como lo son las significaciones propias (nombres propios). El nombre tiene también forma y materia. Si es compuesto, esto es evidente, porque el modo de la construcción, por ejemplo, pertenece a la forma. Si es simple, hay diferencias gramaticales en el singular y plural, en las declinaciones. Pero además hay significaciones que se expresan mediante palabras formales como *el*, *un*, *algunos*, *muchos*, *pocos*, *dos*, *es*, *no*, *que*, *y*, *o*, etc. ¿Podemos decir que también estas significaciones se cumplen y que a todas las partes y formas de la significación corresponden partes y formas de la percepción?

El prototipo para la interpretación de la relación entre el significar y el intuir sería la relación entre la significación propia y las percepciones correspondientes. Esta relación es directa, inmediata. El nombre propio Colonia, por ejemplo, menta directamente en su significación propia la ciudad y la percepción hace aparecer, sin ayuda de más actos edificados sobre ella, el objeto mentado. La cosa parece la misma en expresiones formadas y estructuradas; veo un papel blanco y *digo*: un papel blanco, y lo mismo en el juicio veo que este papel es blanco y expreso exactamente eso mismo: este papel es blanco. Pero no afirmamos por esto que la significación reside en la percepción. La palabra *blanco* menta algo que está en el papel blanco y en este sentido la significación se cumple con la percepción parcial correspondiente al momento blanco del objeto. Pero al decir, *papel blanco*, en realidad digo que el papel es "conocido" como blanco; en este conocer se nos presenta otro acto que acaso incluya el primero pero que es distinto de él; es decir, que la intención de la palabra *blanco* sólo coincide parcialmente con el momento color del

objeto aparente, pues papel blanco quiere decir papel *que es* blanco.

Quedará más claro si comparo las expresiones *este papel blanco* y *este papel es blanco*. Si preguntamos por la diferencia que en la percepción corresponde a la diferencia entre la forma atributiva y la predicativa no encontramos nada en la percepción que la justifique. Cabe decir *veo que este papel es blanco*, pero la significación de esta frase ya no expresa un *mero ver*. Hay, pues, que admitir que sobre el acto de percepción se fundan otros actos unificantes o relacionantes o informantes en cualquier modo y que es a éstos a los que se adecúa la expresión en sus distintas formas. Entonces ya no existe el paralelismo entre las intenciones significativas de las expresiones y las meras percepciones correspondientes, como en el caso de las significaciones nominales, sino entre las intenciones significativas y los *actos fundados* en las percepciones.

41. *Continuación. Ampliación de la esfera de ejemplos.*

Las mismas dificultades se presentan en una clase de juicios que no tienen referencia a nada individual que pueda ser dado por ninguna intuición sino que expresan de un modo general relaciones entre unidades ideales; sus significaciones generales pueden cumplirse sobre la base de una intuición, pero lo mentado en ellos no es lo individual intuitivo, que sólo puede funcionar como ejemplo o analogía de la universal que es a lo que se dirige la intención; así al hablar de *color* o de *rojez* puede servirnos de ejemplo una cosa roja singular. En estos casos, la intuición sensible se limita a dar a la significación de las expresiones la plenitud de la claridad y en ciertos casos de la evidencia. Es sabido que la mayoría de los enunciados generales especialmente de

los científicos, funcionan significativamente sin ninguna intuición aclaratoria y sólo en número escaso pueden ser iluminados plenamente por una intuición.

Preséntase aquí el problema de cómo si la forma de la proposición y, sobre todo, la forma de la universalidad, no encuentra elementos simpáticos en la intuición individual se produce la identificación. Lo mismo que en el caso anterior tenemos que recurrir a la posibilidad de actos fundados, que se refieren al objeto aparente en un modo distinto que las intuiciones, por los cuales el objeto intuitivo no se presenta como el mismo que mentamos sino como un ejemplo aclarativo de la mención genérica. Y cuando la nueva intención se cumple queda demostrada la posibilidad o realidad de lo universal.

42. *Distinción entre materia sensible y forma categorial en la esfera total de los actos objetivantes.*

De todo esto se deduce que la relación entre las significaciones expresivas y las intuiciones expresadas no puede explicarse como una relación directa entre la significación y la percepción. Siempre encontramos que a ciertas partes del enunciado (que pueden señalarse de antemano en la mera forma del juicio) corresponde algo en la intuición lo que no pasa con las demás partes. Tomemos los tipos a que pueden ser reducidos los enunciados de percepción *N es P*, *un S es P*, *este S es P*, *todos los S son P*, etc. En estos tipos sencillos a los que se pueden reducir los complicados, vemos que las significaciones que se cumplen en la percepción no pueden encontrarse más que en los lugares ocupados por las letras S y P. Éstos, que llamamos *términos* o elementos *materiales*, son únicamente los que se cumplen en la intuición (percepción, imaginación, etc.) pero las formas complementarias, que

como formas significativas también piden cumplimiento, no encuentran en la percepción ni en los actos a ésta coordinados nada conforme a ellas. A esta distinción la llamamos *distinción categorial* y absoluta entre la forma y la materia del representar que concierne lo mismo a las intenciones significativas que a las partes integrantes del cumplimiento en unas y otras partes formales y materiales que se corresponden. Cuando aquí hablamos de *materia* no ha de entenderse en el sentido en que definimos antes la materia que nos dice lo que es mentado y cómo es mentado; a esta última la llamaremos en adelante *materia intencional* o sentido de aprehensión.

43. *Los correlatos objetivos de las formas categoriales no son momentos "reales".*

La flexión que da formas distintas a una palabra, el ser (*ser-cópula*) en la función atributiva y predicativa no se cumplen en ninguna percepción. "El ser no es un predicado real"; esta frase de Kant referida al ser existencial podemos aplicarla al ser predicativo y atributivo. Vemos el color de un objeto pero no el ser coloreado, oímos un sonido pero no el ser sonoro. El ser es nada en el objeto, no es una parte suya, ningún momento a él inherente, ninguna cualidad ni intensidad, ni tampoco ninguna figura, ninguna forma interna en general ni ninguna otra nota constitutiva. Pero tampoco es nada fuera del objeto, ni es una forma real de unidad como las que agrupan objetos en objetos más amplios, coloreados, sonidos en melodías; en esas formas reales de unidad no se encuentra nada parecido a un *es*. Éste no es perceptible como esas formas reales. Aun si ensanchamos el concepto de percepción (y el de objeto que está con él en íntima conexión) para comprender también la percepción interna y sus

correlatos — los objetos internos los yos y sus vivencias internas — en toda la esfera de la percepción sensible (interna y externa) y por tanto, de la intuición sensible no encontramos correlato objetivo para la significación de la palabra *es* ni, por ende, cumplimiento. Y lo mismo pasa con las demás formas categoriales de los enunciados; para los elementos significativos de las significaciones como *un* y *el*, *y* y *o*, *pues*, *todos*, *ningún*, *algo*, *nada*, etc. no hay correlatos objetivos en la esfera de los objetos reales; es decir, de los objetos de una posible percepción sensible (interna o externa).

44. *El origen del concepto del ser y de las restantes categorías no reside en la esfera de la percepción interna.*

Al no encontrar las formas categoriales en el objeto como una parte suya, se ha buscado su origen en los actos de la conciencia como ha hecho Locke para el cual las categorías lógicas — como ser y no ser, unidad, pluralidad, número, fundamento, consecuencia, etc. — surgen al descubrirlas mediante la reflexión sobre ciertos actos psíquicos, es decir, en la esfera del sentido o percepción internos. Por ese camino nacen conceptos como percepción, juicio, afirmación, negación, etc., que son conceptos de actos psíquicos, conceptos que se cumplen, como el de juicio, en la intuición interna de un acto correspondiente, de un juicio actual. Pero el "ser" no es un juicio ni un componente real de ningún juicio. Él mismo no se presenta en el enunciado predicativo del juicio, está sólo mentado significativamente por la palabra es. *Dado él mismo* o supuestamente dado, sólo se halla en el cumplimiento del juicio: en el darse cuenta de la situación objetiva; entonces no sólo aparece lo mentado *oro* y *amarillo* sino también la situación objetiva "el oro-es-amarillo".

Así, pues, el "ser" sólo es aprehensible en el juzgar, pero esto no quiere decir que surja de la reflexión sobre ciertos juicios. De la reflexión sobre los juicios sólo obtenemos el concepto de juicio, pero no el de situación objetiva. Se vive el juicio (percepción de la situación objetiva), mas lo que se vive no es objetivo, por tanto, no puede ser objeto de la reflexión, pues reflexión es hacer objeto aquello sobre lo que reflexionamos. Por tanto, el fundamento de la abstracción por medio de la cual obtenemos los conceptos de situación objetiva y de ser-cópula no se encuentra en los actos judicativos convertidos en objetos por la reflexión sino en los objetos de esos actos, (las situaciones objetivas). Así como cualquier concepto sólo puede sernos dado sobre la base de un acto que nos ponga delante alguna de las individualidades en él comprendidas, el concepto del ser sólo puede surgir cuando se nos pone ante los ojos algún ser; si se trata de un ser predicativo, una situación objetiva dada por algún acto que nos la de, acto análogo a la intuición sensible en sentido vulgar, pero que como veremos no es una intuición sensible.

Lo mismo puede decirse de todas las formas categoriales; el concepto de *conjunto* no brota por reflexión sobre el acto de coleccionar que nos lo da; para formarlo no atendemos a este acto sino a lo que el acto da: el conjunto en concreto del cual tomamos la forma universal y obtenemos el concepto universal.

45. *Ampliación del concepto de intuición y más especialmente de los conceptos de percepción e imaginación. Intuición sensible y categorial.*

Es indudable que también las formas —y no sólo los momentos materiales de la significación— encuentran realmente cumplimiento, pero si no lo encuentran mediante la percepción o intuición (en el sentido estricto de *sensibles*) será preciso que exista un acto que preste a los elementos categoriales o formales de la significación el mismo servicio que la mera percepción sensible presta a los materiales. Tenemos, pues, que ensanchar los conceptos de intuición y percepción, como vamos a ver. Dada la homogeneidad de la función impletiva, hemos de llamar *intuición* a todo acto impletivo en general y más especialmente percepción a todo acto impletivo que lo sea en el modo de la presentación confirmativa siendo el correlato intencional el objeto. Entonces, decir que las significaciones con formas categoriales (por ejemplo, el enunciado predicativo) se cumplen, quiere decir que están referidas al objeto con esas formas categoriales y que el objeto con estas formas no es meramente mentado sino puesto delante de los ojos, intuído, percibido con esas mismas formas. De este modo se convierten en objetos los conjuntos, las pluralidades, las totalidades, las situaciones objetivas, el ser-cópula, etc. y en percepciones los actos por los cuales nos son dados. Forzosamente tenemos que emplear los mismos términos de "intuición", "percepción" y "objeto". Esta conexión de los conceptos estrictos y lado de percepción, percepción sensible y suprasensible o categorial, no es extrínseca, ni caprichosa sino que está fundada en la cosa, porque en uno y otro caso se trata de actos que, a diferencia del mero

representar imaginativo o del pensar puramente significativo, tienen —tanto los de la percepción sensible como los de la categorial— la peculiaridad de que en ellos aparece algo como real y como dado ello mismo. Es evidente también que el concepto de imaginación ha de extenderse también para comprender la imaginación categorial, pues si se percibe algo suprasensible o categorial tiene que ser posible imaginarlo en el mismo modo; si no fuera posible esta imaginación tampoco podríamos hablar de aquella percepción. Comprendidos en el concepto de intuición la percepción y la imaginación sensibles y categoriales, podemos, pues, distinguir entre *intuición sensible* e *intuición categorial*, con toda generalidad.

46. *Análisis fenomenológico de la distinción entre percepción sensible y percepción categorial.*

Hasta ahora la distinción entre las dos percepciones ha sido superficial y tosca; pero debemos buscar las características descriptivas profundas que nos producen una intelección de la constitución esencialmente diversa de las percepciones (y en general intuiciones) sensibles y las categoriales, porque de ello depende la diferenciación clara en el conocimiento entre la forma categorial y la materia fundada en lo sensible y entre las categorías y los demás conceptos.

Los objetos sensibles nos son dados de una manera directa, el objeto se constituye de modo simple en el acto de la percepción, es decir, nos es dado inmediatamente por un acto que no tiene necesidad de otros actos relacionantes, unificantes, fundados en otros actos que traen a la percepción objetos distintos. Los objetos sensibles son percibidos en un sólo grado de actos (del grado inferior).

Pero todo acto simple de percepción puede funcionar como acto básico para nuevos actos que le incluyan o simplemente le supongan y que, en su nuevo modo de conciencia, hagan brotar una nueva conciencia de objetividad que supone esencialmente la primitiva. Actos como los de conjunción, disyunción, generalización, etc. constituyen nuevas objetividades, que no podían ser dadas por el acto simple; en ellos aparece algo como real y como dado ello mismo, pero de tal suerte que este algo, tal como aparece ahora, no estaba dado ni podría estarlo en los actos fundamentantes sólo. Mas por otra parte la nueva objetividad se funda en la antigua, tiene referencia objetiva a la que aparece en los actos fundamentantes; su modo de aparecer está determinado por esta referencia. Se trata de una nueva esfera de objetividades que sólo pueden aparecer ellas mismas en actos fundados de esta suerte. En estos actos reside la parte categorial del intuir y el conocer y en ellos se cumple el enunciado predicativo y con la adecuación perfecta queda definida la verdad del enunciado. Todo lo dicho para las percepciones vale para todas las intuiciones y son posibles también actos complejos mixtos fundados a la vez en percepciones e imaginaciones simples y que sobre las intuiciones así fundadas se edifiquen nuevas fundamentaciones, etc. Pero seguiremos aclarando los actos primitivos.

47. *Continuación. Caracterización de la percepción sensible como percepción simple.*

En la percepción sensible se nos aparece la cosa externa de un solo golpe tan pronto como sobre ella cae nuestra mirada; la cosa aparece de un modo simple, sin necesidad de actos fundamentales y fundados. Ya hemos hecho notar muchas veces el carácter complejo del contenido fenomenológico del acto

simple de percepción. La cosa contiene muchas propiedades, una parte de las cuales es percibida, otra es meramente intencional; pero no vivimos todos los actos de percepción que brotarían si atendiésemos por sí a todas y cada una de esas propiedades; también "se excitan las disposiciones" correspondientes a las representaciones de las propiedades que no son percibidas y que indudablemente influyen sobre la percepción. Sin embargo, la cosa no se presenta como una mera suma de sus innumerables particularidades sino que aparece íntegra y unitaria, de un solo golpe, es decir, todo el objeto; ni tampoco el acto de percepción es una síntesis sino una unidad homogénea, una unidad simple. Podré conocer más o menos bien la cosa, por ejemplo, un libro, según el número de propiedades que percibo, pero el objeto es siempre el mismo libro, y el acto, un acto entero de conocimiento del libro. Si en vez de una sola vista unilateral miramos la cosa por todos lados en un proceso continuo de percepción, cada una de las percepciones es ya una percepción de la cosa, siempre vemos *este libro* y también el proceso continuo de percepción se revela como una fusión de los actos parciales, sucesivos; éstos se fusionan y no quedan separados esperando un nuevo acto que realizaría su síntesis. Esa unidad de las percepciones en la percepción continua no es una unidad que se constituya por medio de un acto peculiar del que surja una nueva objetividad, sino que es la unidad de un sólo acto que se prolonga o despliega sin mentar objetivamente nada nuevo sino siempre este mismo objeto, el mismo que ya mentaban las percepciones parciales tomadas separadamente. Pero si el objeto es identificado constantemente como "el mismo", si la unidad es unidad de identificación, no es la unidad de un acto de identificación. Todo acto menta algo; el acto de identificación menta una identidad, pero en nuestro caso, aunque tiene lugar una identificación, no

se menta una identidad sino que en los diversos actos del proceso de percepción continua lo que se menta es siempre el libro. Claro es que podemos dirigir la intención a la identidad, pero entonces es ésta el objeto y no el libro, entonces se trata ya de una nueva percepción —la de la identidad— fundada en las percepciones parciales; es decir, entonces sí que se trata de un acto fundado, un acto del segundo grupo del que surge una nueva objetividad.

Definido el *simple percibir* —equivalente a *percibir sensible*— queda definido el *objeto sensible* o *real* como el objeto posible de una simple percepción, y también —dado que a toda posible percepción corresponde una posible imaginación— como el objeto posible de una imaginación sensible. A su vez por el concepto de objeto real queda definido el concepto de trozo real, momento real (nota real), forma real. En la simple percepción se dice que el objeto entero está dado explícitamente y cada una de sus partes implícitamente. Todo fragmento es perceptible en el modo de un objeto explícito, pero ¿y los momentos que no pueden existir por sí, ni sus contenidos representantes pueden ser vividos por sí sino sólo en un objeto concreto más amplio? Esto es cierto, pero no quiere decir que su intuición sea un acto fundado; lo sería si la aprehensión de un momento abstracto hubiera de ser precedida por la aprehensión del todo concreto o de los momentos complementarios. Ahora bien, para aprehender un momento y, en general, una parte, no por sí, sino como parte del todo entonces ya son necesarios actos fundados, actos de la especie de los relacionantes, esto es, se habría dejado la esfera de la "sensibilidad" para pasar a la del "entendimiento". Ahora lo veremos.

48. *Caracterización de los actos categoriales como actos fundados.*

Podemos aprehender un objeto sensible en el modo simple; él se halla simplemente delante de nosotros; sus partes se hallan en él, pero implícitas; no son para nosotros objetos explícitos. Pero también podemos aprehenderlo en modo explicitante mediante actos que nos ponen de relieve las partes o que ponen estas partes ya puestas de relieve en relación mutua o con el todo; entonces por esos nuevos modos de aprehensión cobran los miembros relacionados el carácter de partes o de todos. Ya no hay una mera sucesión de actos que se funden como en la percepción simple sino unidades de actos superiores en las cuales las relaciones de las partes se constituyen como nuevos objetos. Supongamos una percepción sensible de A y otra percepción sensible que se dirige a B, parte o momento no-independiente de A. Mientras que permanezcamos en la esfera de la percepción sensible no podemos aprehender a B *como parte* de A. Es precisa una nueva intención que permita aprehender B como parte de A (o inversamente a A como todo con una parte B). Este acto nuevo presupone la percepción de A y la percepción de B y presta a su unidad un nuevo sentido; es un acto fundado de carácter categorial cuyo objeto no es A ni B ni los dos sino precisamente esa *relación de la parte al todo*.

Lo mismo ocurre en relaciones extrínsecas como *A está a la derecha de B, A es más claro que B o mayor o más alto.*

Hemos de distinguir las *formas de enlace sensibles o reales* y las *formas de enlace categoriales o ideales*. Las primeras son momentos reales del objeto real, existentes en él aunque sólo sea implícita-

mente y destacables mediante una percepción abstractiva; las segundas son formas que se constituyen objetivamente en los actos sintéticos edificados sobre la sensibilidad. En la formación de relaciones extrínsecas, la forma sensible puede dar el fundamento para la constitución de una forma categorial correspondiente. Así en un todo sensible con los trozos A y B contiguos tenemos las intuiciones de A y de B y de su colindar sensible, pero esto no nos proporciona todavía la representación *A colinda con B*. Ésta exige un nuevo acto que se apodera de todas esas representaciones dándoles la forma y enlace adecuados. Con él brota un nuevo objeto perteneciente a la clase situación objetiva que sólo comprende objetos de orden superior.

49. *Observaciones complementarias sobre la forma nominal.*

Ya en la Investigación V (véase § 35 y 36) dijimos que un enunciado no puede ser el miembro sujeto u objeto de un nuevo enunciado si no sufre antes una modificación tomando la forma nominal. Quizá podemos decir que los actos objetivantes, como puntos de referencia de cualesquiera relaciones no son exactamente los mismos, sino que varían en su materia intencional; es decir, se ha alterado el sentido de la aprehensión produciendo alteración de la significación. Cuando digo *esta luz es roja* y después, en forma nominal, *la luz que es roja* (poniéndola como sujeto de enunciado) o *la luz roja*, el contenido sensible del objeto aparente es el mismo, el mismo objeto se presenta como "el mismo", pero en un modo nuevo. En el paso de la primera expresión a la segunda se ha ido constituyendo el objeto y se hace de él como objeto ya acabado el miembro de una relación; la función del pensamiento sintético le ha dado una forma ca-

tegorial que encierra en sí el antiguo sentido de aprehensión y le comunica tan sólo el nuevo sentido de un "papel", el papel de miembro de una relación. Por tanto, debemos decir que la situación objetiva es, en muchos casos, la misma, pero en el acto de grado superior en que funciona (nominalmente) como miembro de una relación está constituída con una nueva forma (con el traje característico de su papel), la cual se revela por medio de la forma de expresión nominal.

50. *Formas sensibles en aprehensión categorial pero no en función nominal.*

Hasta ahora hemos hablado de las formas que toman los miembros de relación como el todo y la parte. Tomemos ahora dos ejemplos de relación extrínseca, uno: *A es más claro que B*, y otro: *la relación de claridad entre A y B es más perceptible que la que existe entre A y B*. En ésta aquella relación de claridad entre A y B entra en el enunciado en función nominal para relacionarla con otra. En el segundo caso se atiende a la relación y se la hace el objeto nominal, mientras que en el primero las formas sensibles entran en la unidad de relación (en su predicado), determinan de un modo sensible la forma de la relación, pero esas formas sensibles no experimentan la independización nominal. Hay, pues, diferencias fenomenológicas en el sentido de aprehensión.

51. *Colectivos y disyuntivos.*

Hay otras formas categoriales sintéticas de objetos que no son situaciones objetivas como las relaciones que hemos estudiado hasta ahora. Son las formas conjuntivas y disyuntivas, o sea aquellas en

que los actos en que se constituyen como objetividades proporcionan la intuición impletiva a las significaciones de *y* y de *o*. Lo que corresponde intuitivamente a esas palabras o a las de *ambos* y *uno de dos*, no se puede ver ni representar en imagen; por ejemplo, pintar. Puedo pintar A y pintar B, pero no puedo pintar el *ambos*. Lo que sí puedo llevar a cabo es un nuevo acto, fundado en las percepciones de A y B, acto de coleccionar en que se constituya la representación imaginativa del conjunto "*A y B*" y *mentamos la compañía* de los dos objetos; un acto que une las dos percepciones y no un enlace o una coexistencia de ambas percepciones en la conciencia, puesto que es dada una referencia intencional unitaria y un objeto unitario correspondiente a ella.

52. *Constitución de los objetos universales e intuiciones universales.*

En los ejemplos examinados, los actos sintéticos simples estaban fundados en dos o más percepciones simples, cuyos objetos eran reunidos idealmente en un conjunto o una relación. Pero hay otro grupo de actos categoriales en que los objetos de los actos fundamentantes no entran en la intuición del fundado. Nos referimos a la *intuición universal*, expresión que sonará a muchos como la "hierro de madera".

Me refiero a la formación de ideas como la "idea de triángulo". Sobre la base de intuiciones primarias[1] entra en juego la abstracción y surge un

(1) Husserl emplea el plural; mas como veremos por el sentido posterior, podemos tener la intuición de la "idea del triángulo" por abstracción ideatoria sobre la base de una sola intuición primaria, de un sólo acto fundamentante (en otro caso no podría hablarse siquiera de abstracción ideatoria) mientras que para las relaciones, colecciones, etc., se

nuevo carácter categorial de acto en el que aparece una nueva especie de objetividad, la cual *sólo* puede aparecer como dada en actos fundados así. Esa abstracción no es la que destaca un momento no-independiente en un objeto sensible sino la *abstracción ideatoria*, en la cual se presenta actualmente, no ese momento no-independiente, sino su idea, su universal. De otro modo no podríamos tener ante los ojos esa especie misma y como *una y la misma* en todos los casos en que se presentan momentos de la misma especie. Cuando llevamos a cabo este acto sobre la base de varias intuiciones individuales, cobramos conciencia de la identidad de lo universal por medio de un nuevo acto de identificación que sintetiza todos los actos aislados de abstracción ideatoria. Pero en aquel acto de abstracción ideatoria se nos da ya lo universal mismo; no lo pensamos tan solo significativamente, como en la mera comprensión de los nombres universales, sino que lo aprehendemos a él mismo, *lo intuimos*. Por eso se puede hablar de la *intuición de lo universal* y aun de la *percepción de lo universal*.

Pero aquí se suscita la duda derivada del hecho de que a toda percepción corresponde una posible imaginación, pues si la percepción de lo universal es adecuada, si lo universal es aprehendido como ello mismo, no podría un contenido representarse analógicamente a sí mismo. Pero en ciertos casos hay también representaciones universales por analogía, *imaginaciones* universales en que, por ejemplo, la representación de una curva de tercer orden puede servirnos como imagen intuitiva, como representación analógica de la universalidad intencional; es decir, la conciencia de la universalidad se edifica

necesitan dos o más actos fundamentantes. Como dice inmediatamente la pluralidad de intuiciones de la misma "idea" sirve sólo para cobrar la conciencia de su identidad en todos los casos que confirmamos mediante la comparación. (Nota del abreviador.)

como intuitiva, pero, a la vez, como analógica sobre la intuición individual.

También la conciencia de la universalidad puede ser ponente o no ponente. Podemos concebir un objeto universal de modo analógico e imaginativo y mentarlo en modo ponente dependiendo de una futura percepción adecuada que sea confirmado o refutado. Pero también podemos representarlo analógicamente sin ponerlo; concibiéndolo, pero dejándolo indeciso. En suma, la intención hacia lo universal no decide sobre el ser o no ser de las cosas, pero sí sobre si lo universal y su ser dado en el modo de la abstracción adecuada son *posibles o no.*

CAPÍTULO VII

ESTUDIO SOBRE LA REPRESENTACIÓN FUNCIONAL CATEGORIAL

53. *Referencia retrospectiva a las indagaciones de la sección primera.*

Los actos fundados, estudiados en los ejemplos anteriores, valían para nosotros como intuiciones, ampliando el concepto de intuición, no de un modo extraesencial, sino porque efectivamente los nuevos actos tienen todas las notas comunes de las intuiciones, salvo la simplicidad; encontramos también en ellos las mismas distinciones esenciales y desempeñan las mismas funciones de cumplimiento, cosa esta última de gran importancia para nosotros, porque el conocimiento, como unidad de cumplimiento, suele tener por base los actos categoriales y no

los simples. Esta interpretación de los actos categoriales como intuiciones es la única que aclara la relación entre el intuir y el pensar; por tanto, la única que hace comprensible el conocimiento. Todo cuanto hemos dicho en la primera sección de esta Investigación sólo encuentra su adecuada confirmación como consecuencia de esta ampliación de conceptos. Las distinciones que allí hemos hecho conservan su validez en esta esfera más amplia; todo acto categorial de intuición tiene, pues, su cualidad, su materia intencional o sentido de aprehensión, sus representantes. Pero — advertimos — la cualidad del acto total (fundado) no siempre es la misma que la de los actos fundamentantes, ni tampoco la materia; el acto fundado aporta una materia nueva, la cual si incluye las materias de los actos fundamentantes, está fundada en ella. También el nuevo acto tiene sus representantes, pero surgen graves dificultades cuando nos preguntamos si deben admitirse también nuevos representantes para la nueva materia.

54. *La cuestión de los representantes de las formas categoriales.*

Al analizar los actos categoriales parece al principio incontestable que todas las distinciones en ellos se reducen a las correspondientes distinciones en los actos que los fundan, que lo único que aporta el acto categorial es una forma de enlace siempre la misma, invariable, en la que no es posible hacer una distinción comprensible. Parece que en un acto de coleccionar no hay diferencia en cuanto al coleccionar, el acto fundado; trátese de percepciones o imaginaciones, objetos universales (especiales de colores: rojo y azul y amarillo) de objetos individuales (Aristóteles y Platón), de objetos determinados (como los anteriores), o indeterminados (un

color y un sonido) no parece posible diferenciar los actos de coleccionar más que por las diferencias en los actos fundamentantes. Y lo mismo vale para las intuiciones relacionantes; el relacionar presenta siempre la misma forma. ¿Podemos entonces esperar diferencias perceptibles entre el representante y el sentido de aprehensión (materia intencional) con respecto a lo que hay de nuevo en el acto fundado, es decir, con respecto a la forma de enlace? En las simples intuiciones, representante y sentido de aprehensión están íntimamente unidos y, sin embargo, el representante sensible puede ser el mismo, aunque cambie el sentido de aprehensión e inversamente, siendo éste el mismo puede variar aquél. Así, pues, en la esfera de la sensibilidad, la distinción entre materia y representante es clara. Pero no lo parece en los actos categoriales en que parecen no existir más variaciones que las de los actos fundamentantes. ¿Es esto así?

55. *Argumentos a favor de la admisión de representantes categoriales peculiares.*

Acaso ha sido exagerada en la exposición anterior la indiferencia de las formas respecto a las variaciones del acto total y sus actos fundamentantes, puesto que cuando el acto total es una representación perceptiva su forma, como forma de una representación perceptiva, está caracterizada de otro modo que la de una representación de la fantasía. El que la reflexión no revele diferencias del sentido de aprehensión en la forma (en la de los actos sintéticos; en los abstractivos ya hemos visto que sí, en el § 52) se explica por qué prescindimos sin querer de estos caracteres de aprehensión y atendemos exclusivamente a lo común que tienen las formas de una misma especie, por ejemplo, de la síntesis colectiva. Y precisamente este algo común podría ser el

representante que buscamos. Entonces diríamos que el contenido representante para cada especie de actos fundados es único, cualesquiera que sean los actos fundamentantes y las formas de aprehensión. La intuición sensible dispone, como representante, de la inmensa multitud de las cualidades sensibles, de las formas sensibles, etc.; pero en la esfera de las intuiciones colectivas, por ejemplo, estaríamos limitados a una sola forma, la forma de *y*, que se la misma en todos los casos particulares. Estas formas serían, pues, algo análogo al núcleo sensible de la intuición sensible. Podría objetarse que los representantes no son elementos esenciales de todos los actos, puesto que los actos signitivos carecen de ellos. Precisamente la comparación con los meros actos signitivos puede guiarnos. Hemos visto que los actos intuitivos hacen aparecer el objeto mentado en los signitivos merced a que existe un representante que la forma de aprehensión aprehende como un análogo del objeto, como el objeto "mismo". Como en los actos categoriales hay también cumplimientos, lo mismo ha de poder mostrarse en ellos. Y, en efecto, también en ellos encontramos lo signitivo y lo intuitivo, los actos objetivamente que mentan signitivamente una objetividad categorial y los actos que representan intuitivamente la misma objetividad en el mismo sentido de aprehensión, como imagen o como ella misma. Como la materia intencional es la misma en unos y otros, hemos de decir que la intuición categorial es una representación funcional que pone delante de los ojos lo objetivo con su contenido. Pero como los actos fundados sólo representan los objetos de éstos y no la situación objetiva íntegra, o el conjunto íntegro, etc., esta representación funcional no puede tener lugar solamente en ellos.

56. *Continuación. El vínculo psíquico de los actos enlazados y la unidad categorial de los objetos correspondientes.*

Podría decirse que en el caso de una relación, por ejemplo, sólo serían representados los puntos de referencia y que lo nuevo consistiría sólo en un mero carácter psíquico que enlazase los dos fenómenos. La síntesis no sería, pues, un elemento de la esfera objetiva. Pero es el caso que los objetos están objetivamente enlazados, mas el enlace de los actos no es un enlace de los objetos, aunque puede ayudar a que aparezca este último. En efecto, si juzgamos significativamente y sin representación intuitiva de la situación objetiva juzgada, los actos están enlazados, en la misma forma que en el caso de la intuición correspondiente, pero no lo están los objetos, la situación objetiva no aparece. En cambio, en el caso de la representación intuitiva — por ejemplo, en la identificación del color de dos superficies percibidas o imaginadas —, los actos se enlazan igualmente que antes, pero la identidad aparece en el modo de la percepción que nos da el objeto mismo o el de la imaginación que lo reproduce. La diferencia no está, pues, en los actos fundamentantes. En la identificación signitiva, la identidad del objeto significado no es vivida sino sólo supuestamentada; en el caso de la intuición de objetos, es identidad percibida o imaginada y sólo dada y vivida en sentido riguroso en el caso de la adecuación. Por tanto, el vínculo psíquico es mención, que se cumple más o menos o no se cumple, un mero elemento no independiente de la intención total significativo en una mención significativa, intuitivo en una intuitiva, pero siempre comparte el carácter de mención y sus diferencias de plenitud. Por tanto, podemos decir que también este vínculo psíquico ejerce el papel

de una representación funcional, y que es un elemento común a todos los casos de una misma clase; en suma, el representante que corresponde al momento de la forma categorial.

57. *Los representantes de las intuiciones fundamentantes no están enlazados inmediatamente por los representantes de la forma sintética.*

Considerada objetivamente, la síntesis pertenece a los objetos fundamentantes: la identidad es, por ejemplo, la identidad de una persona; la relación atributiva es relación entre el sujeto *árbol* y el predicado *frutal*. Los objetos se nos aparecen por medio de sus representantes y cabría pensar que el vínculo sintético, en el cual se nos aparece el enlace como forma a modo de representante categorial, no hace más que enlazar simple y directamente los representantes sensibles de los objetos fundamentantes.

Si el momento de identidad vivido, el carácter psíquico fuera un vínculo inmediato entre los contenidos representantes sensibles, también la unidad producida sería unidad sensible como la unidad de las configuraciones espaciales. Pero toda unidad sensible (real) está fundada en los géneros de los contenidos sensibles, determinada por ellos, mientras que, en cuanto a las formas categoriales, no hay esta determinación; *a priori*, cualquier género de contenido puede funcionar en el fundamento de los actos categoriales de toda especie y entrar en las más distintas formas categoriales para producir una unidad sintética. Lo categorial, pues, no pertenece a los contenidos representantes sensibles, sino a los objetos y a éstos tampoco, según su contenido sensible (real); el momento categorial del acto sintético fundado no enlaza esos elementos extraesenciales de los actos fundamentantes, sino lo que hay

de esencial en ellos: sus materias intencionales [1]. La identidad, por ejemplo, no es inmediatamente una forma de unidad de contenidos sensibles, sino una unidad de la conciencia que se funda en una u otra conciencia (repetida o de diverso contenido) del mismo objeto. La intuición sintética total se produce de este modo: el contenido psíquico que une los actos fundamentantes es *aprehendido* como la unidad objetiva de los objetos fundados, como su relación de identidad, su relación de parte a todo, etc.

58. *La relación entre las dos distinciones: sentido externo e interno y sentido de la categoría.*

Hemos de estudiar ahora la relación entre dos distinciones hechas anteriormente (§ 43 y 46 y ss.): la distinción entre sensibilidad externa e interna y la distinción entre actos simples y categoriales (percepciones simples y categoriales) [2].

(1) Recordemos la definición de materia intencional: aquello que hay en el acto que le presta la referencia al objeto con tan perfecta determinación que no sólo queda determinado el objeto que el acto menta sino también el modo en que lo menta. (Nota del abreviador.)

(2) Conviene un resumen de lo anterior para más clara comprensión. Partía Husserl de los conceptos de percepción e imaginación sensibles que comprendió en el más amplio de intuición sensible (intuición en el sentido corriente). Todos estos conceptos los titulaba también percepción simple, imaginación simple, intuición simple, porque el objeto mentado en la significación se aparece como presente en un solo acto que no está fundado en otro acto. Pero después encontraba que había también percepción categorial, imaginación categorial (en suma, intuición categorial) en que las formas categoriales son dadas también como presentes. La intuición categorial (sea percepción o imaginación) es un acto ya fundado sobre otros fundamentantes (las intuiciones primarias), bien varios como en las síntesis relacionantes, conjuntivas, etc., bien uno sólo como en la abstracción ideatoria. Pero hemos visto (§ 43) que a la intuición categorial

La representación, como vivencia psíquica, pertenece a la esfera del sentido interno, ya sea simple (sensible) o fundada (categorial). Diríase, pero una percepción interna que reflexiona sobre un acto, sobre todo sobre un acto fundado como la intelección actual de la identidad $2 + 1 = 1 + 2$, ¿no es *eo ipso* una *percepción fundada*, por tanto, no sensible?

Yo percibo un objeto, pero también puedo percibir el acto de percibir el objeto. Éste es un percibir *sensible* (interno), porque es un percibir simple, puesto que la referencia del acto perceptivo al percibido no es una relación de fundamentación, aunque el último sea fundado. El percibir dirigido a un acto fundado es igual que el dirigido a un acto no fundado y a cualesquiera objetos de la sensibilidad externa, como caballos, colores. Este percibir consiste simplemente en *mirar* al objeto. Así, pues, los actos categoriales pueden ser objeto de la percepción sensible interna lo mismo que los simples. Del mismo modo, *abstracción sensible* es toda abstracción que se edifique sobre la sensibilidad interna, por ejemplo, *mirando* a un acto fundado. Si miramos un acto intuitivo de identificación —una intuición de identidad— y de él abstraemos el momento del *identificar* (que es una forma de acto) hemos llevado a cabo una abstracción sensible; pero si miramos a la *identidad de los objetos* y hacemos de ella base de una abstracción, hemos llevado a cabo una *abstracción categorial*, porque dicha identidad no es un acto ni una forma de acto, sino una forma categorial objetiva. Es, en el fondo, la misma distinción que hacemos entre los conceptos formados *por reflexión* sobre los actos intuitivos y

no corresponde nada en la esfera de la percepción (o imaginación) sensible, ni externa ni tampoco interna. Siendo esto así, surge el problema de qué relación tiene todo acto categorial con la sensibilidad interna puesto que como vivencia psíquica pertenece a esa esfera. (Nota del abreviador.)

los formados sobre la base de los actos intuitivos: percibo una casa, si *miro* simplemente a la casa surge el concepto de *casa*, pero si *reflexiono* sobre lá percepción, si utilizo como acto fundamentante de la abstracción la percepción de la percepción, formo el concepto de *percepción*. En suma, los mismos momentos psíquicos dados sensiblemente en la percepción interna (como representantes sensibles) pueden constituir una forma categorial en un acto fundado del carácter de percepción o imaginación categorial, ostentando, por tanto, una representación funcional no sensible, sino categorial. En nuestro ejemplo pueden funcionar tanto como representantes sensibles del identificar como de la identidad objetiva (forma categorial). Pero como, en definitiva, todo está fundado últimamente en contenidos sensibles externos, hemos de hacer una distinción entre los *contenidos de la reflexión* (que son caracteres de acto o están fundados en ellos) y *contenidos primarios* (que sirven de fundamento a los contenidos de la reflexión) y éstos serían los contenidos de la sensibilidad. Añadiremos ahora que únicamente los contenidos de la reflexión pueden funcionar como representantes categoriales puros.

Podríamos definir el concepto de categoría comprendiendo en él todas las formas objetivas que proceden de las formas de aprehensión y no de las materias de aprehensión. Pero surge la dificultad si no tendría también la intuición sensible el carácter de acto categorial, puesto que constituye la forma de la objetividad de tal suerte que en la percepción no sólo existe lo percibido, sino que se da en ella como un objeto. Pero el concepto de objeto se constituye en correlación con el concepto de percepción, y no supone, pues, sólo un acto de abstracción, sino también actos de relación. Por tanto, también el concepto de objeto es categorial.

CAPÍTULO VIII

LAS LEYES APRIORÍSTICAS DEL PENSAMIENTO PROPIO E IMPROPIO

59. *Complicación en formas siempre nuevas. Morfología pura de las intuiciones posibles.*

Las diversas formas de actos fundados — en que se constituyen en vez de los simples objetos sensibles los objetos con forma categorial y enlace sintético —, pueden complicarse en múltiples formas nuevas en cuanto que las unidades categoriales pueden convertirse en objetos de nuevos actos; los objetos universales, por ejemplo, ser enlazados en colecciones, éstas en otras; las situaciones objetivas en otras situaciones objetivas, etc. Esta complicación se hace en actos fundados de un grado siempre superior. Pero siempre sobre la base de ciertas leyes categoriales apriorísticas; leyes que son el correlato intuitivo de las leyes lógico-gramaticales puras, que no deciden sobre el verdadero ser de los objetos. De la misma manera a la morfología pura de las significaciones corresponde aquí una *morfología pura de las intuiciones*, que también llegaría a los tipos primitivos posibles de intuiciones simples y complejas y las leyes de su complicación sucesiva.

60. *La distinción relativa o funcional entre materia y forma. Actos del entendimiento puros y mezclados con sensibilidad. Conceptos sensibles y categorías.*

En relación con esta posibilidad de hacer de las intuiciones categoriales, los fundamentos de nuevas intuiciones categoriales está la distinción *relativa* meramente *funcional* entre materia (sensible) y forma, de que ya hablábamos en § 42. Un acto fundamentante de sensibilidad da la materia para los actos categoriales; los objetos constituídos en aquél dan la materia para las nuevas formas categoriales que reciben en los actos fundados. A su vez, los objetos ya constituídos por actos fundados, por ejemplo, dos situaciones objetivas, son la materia *relativamente* a la forma de relación que las enlaza en una nueva situación objetiva más complicada, en una colección, etc. La distinción entre materia (materia sensible, no intencional) es, pues, relativa, meramente funcional. Es, pues, en los objetos fundamentantes donde únicamente pueden buscarse las contribuciones de la sensibilidad, pero como estos objetos fundamentantes pueden ser a su vez de naturaleza categorial, el cumplimiento se verifica en una cadena de actos por los cuales descendemos en la serie gradual de las fundamentaciones.

Llamamos *sensibles* a los actos de simple intuición; *categoriales* a los fundados que nos reconducen inmediata o mediatamente a la sensibilidad. Dentro de éstos se distinguen actos categoriales puros (actos del entendimiento puro) y *actos mixtos* del entendimiento "mezclados con sensibilidad". Todo lo categorial descansa, en definitiva, en una intuición sensible; una intuición categorial que no se funda en una sensibilidad es un contrasentido; la idea de un intelecto puro sólo puede ser concebida

antes de hacer un análisis elemental del conocimiento. Sin embargo, podemos hablar de acto categorial puro puesto que, por ejemplo, la abstracción ideatoria que descansa necesariamente en una intuición individual, no menta el objeto individual, sino que en ella se constituye una generalidad en lugar de una individualidad y, por tanto, hace posibles intuiciones universales que excluyen de su contenido, no sólo todo lo individual sino todo lo sensible; es decir, distinguimos entre *abstracción sensible*, que nos da *conceptos sensibles*, puros o mezclados con formas categoriales, y *abstracción categorial pura*, que nos da conceptos categoriales puros. *Color*, *casa*, *juicio*, *deseo*, son conceptos sensibles puros; *coloración* (ser-coloreado), *virtud*, *axioma* de las paralelas son conceptos categoriales mixtos; *unidad*, *pluralidad*, *relación*, *concepto*, son conceptos categoriales puros. Los sensibles se fundan inmediatamente en los datos de la sensibilidad. Los categoriales en los de la intuición categorial, pero refiriéndose sólo a la forma categorial del objeto total formado categorialmente. Así surgen las categorías, que en sentido riguroso comprenden sólo los conceptos primitivos.

Aunque antes hayamos identificado el concepto y la *especie*, si se entiende por conceptos, no los objetos universales, sino las representaciones universales (intuiciones o significaciones universales), también se aplica a ellas la distinción de sensibles y categoriales. Categoriales puras son todas las *formas y fórmulas lógicas* como *todos los S son P*, *ningún S es P*, pues las letras S, P son simples señales de ciertos conceptos indeterminados cualesquiera. Así como la lógica pura, también la aritmética pura, la teoría de la multiplicidad pura y, en suma, la *mathesis pura* es pura porque no contiene en todo su contenido teorético un solo concepto sensible.

61. *La formación categorial no es una transformación real del objeto.*

El término *forma categorial* designa los caracteres de acto que dan forma a los actos de simple intuición y también designa, ahora ya en sentido objetivo, la nueva objetividad ya formada, en que los objetos primitivos son aprehendidos y enlazados en un modo nuevo según ciertas formas. Este equívoco es inocuo cuando se tiene en cuenta nuestra constante distinción entre acto y objeto. Formas categoriales —si bien impropias— son también las formas significativas. Pero las funciones categoriales, aunque "informan" el objeto sensible, lo dejan intacto en su esencia real. Mientras que en una unidad real, como la de la unidad de las partes de una cosa, las partes no están unidas de un modo meramente categorial sino "en sí", en una forma de unidad perceptible en el todo (como momento real, determinación real) los nuevos objetos que crean las formas categoriales, no son objetos en sentido primario y primitivo; ellas no anudan, no ensamblan o sueldan las partes de suerte que surja un todo real, perceptible por los sentidos, un nuevo objeto en sentido primario y real. Si así fuera, el pensar y el conocer relacionante y sintético no sería un pensar y un conocer de lo que es sino un transformador mendaz de la cosa. Evidentemente el resultado del acto categorial (del colectivo, relacionante, etc.) consiste en una aprehensión objetiva de lo intuído primariamente, aprehensión que *sólo* puede darse en un acto fundamentante de esta clase.

62. *La libertad en la formación categorial de la materia previamente dada y sus límites: las leyes categoriales puras (leyes del pensamiento propio).*

No se crea, sin embargo, que podemos proceder a cualquier forma de unión, colección o relación entre lo dado primariamente de un modo intuitivo. Cierto es que con los contenidos reales no es dada necesariamente ninguna de las formas acomodables a ellos (como pasa en las unidades reales), sino que tenemos una amplia libertad para enlazar, relacionar, generalizar, subsumir. Podemos descomponer un grupo unitario sensible arbitrariamente en grupos parciales de muchos modos; podemos comparar cualquier miembro de una y la misma complexión sensible con otro cualquiera, etc. Pero esta libertad tiene sus límites legales. Podemos invertir en el modo normal una relación entre un todo y una parte constatada intuitivamente, pero no hasta el punto de que podemos intuir la parte como todo y el todo como parte; tampoco somos libres para aprehender esta relación como una relación de identidad. Podemos, sí, "pensar" toda clase de relaciones, toda clase de formas, pero no podemos llevar a cabo las fundamentaciones sobre cualquier base; no podemos intuir la materia sensible en cualquier forma categorial, no podemos percibirla ni sobre todo percibirla adecuadamente.

Las leyes ideales que regulan la conexión de estas posibilidades e imposibilidades conciernen a las categorías en sentido objetivo; ellas determinan qué variaciones de una forma categorial cualquiera son posibles, supuesta la identidad de la materia, de una materia cualquiera, pero determinada; delimitan la multiplicidad idealmente circunscrita de nuevas ordenaciones y transformaciones de las formas cate-

goriales sobre la base de una materia que permanece idéntica. Estas leyes, que son completamente independientes de las materias, son leyes puras, analíticas. Su expresión no contiene nada de especies materiales; utiliza sólo símbolos algebraicos para designar materias cualesquiera, pero que permanecen idénticas consigo mismas. Su intelección no exige, por tanto, una intuición categorial que haga realmente intuitivas sus materias, sino sólo una intuición categorial cualquiera que ponga delante de los ojos la posibilidad de la respectiva formación categorial. Podemos decir: las condiciones ideales de la posibilidad de una intuición categorial, en general son correlativamente las condiciones de la posibilidad de los objetos de la intuición categorial en general. Esas leyes, por su independencia de la materia, no pueden prescribir, por tanto, la forma que puede tomar de hecho una materia dada, sino que únicamente nos dicen que cuando una materia ha tomado cierta forma, o es apta para tomarla, hay un círculo bien delimitado, idealmente cerrado de nuevas formas para esa misma materia. Éstas son las *leyes puras del pensamiento propio* o leyes de las intuiciones categoriales desde el punto de vista de sus formas categoriales puras. Estas intuiciones categoriales son las que, en el pensamiento teorético cumplen o decepcionan la significación de los enunciados y, por tanto, les prestan el valor lógico de la verdad o la falsedad. Por tanto, de ellas depende la regulación normativa del pensamiento signitivo. Pero aún hemos de esclarecer más el término de "leyes del pensamiento propio" mediante el examen detallado de las intenciones significativas o significaciones.

63. *Las nuevas leyes de validez de los actos signitivos y signitivamente enturbiados (leyes del pensamiento "impropio").*

Hasta ahora hemos supuesto los actos categoriales libres de todo accesorio significativo, puesto que podemos intuir conjuntos o situaciones objetivas primitivas sin darles expresión. Pero además de este caso de mera intuición, también existe el caso de la mera significación, puesto que a todo acto de intuición categorial corresponde un acto significativo puro. Tendríamos entonces dos series: la serie de las expresiones y significaciones de todas las formas categoriales posibles que podrían revivir sin la intuición correspondiente (impletiva) y la serie de todas las intuiciones correspondientes. Pero la esfera de la significación es mucho más amplia que la de la intuición (de los cumplimientos posibles), porque en ella, aparte de las significaciones que tienen cumplimiento, entran también las significaciones complejas que carecen de realidad o posibilidad, a las que no corresponde ningún correlato de cumplimiento unitario posible. Hay, por ejemplo, tipos de contradiciones analíticas, como *un A que no es A; todos los A son B, algún A no es B*, que tienen significación a la que no corresponde ninguna situación objetiva, ninguna intuición. El paralelismo de las dos series sólo existe con respecto a los tipos primitivos, simples, pues todas las significaciones primitivas tienen su origen en la plenitud de una intuición correlativa.

Si extendemos el término "categorial" a la esfera de la significación, a cada forma categorial *propia* corresponde una forma significativa peculiar, en la cual mentamos significativamente una colección, una disyunción, una identidad, etc. Teniendo en cuenta que la diferencia o antítesis entre represen-

tación *propia* y representación *impropia* se refiere a la antítesis entre intuitivo y significativo, estos casos de colección, disyunción, identificación, abstracción, etc., por ser sólo significaciones, serían *impropios*. Si llamamos actos de pensamiento a todos estos actos categoriales, tenemos que distinguir entre *actos de pensamiento impropios* (las intenciones significativas de los enunciados) y actos de pensamiento *propios* (los cumplimientos correspondientes, las intuiciones de las situaciones objetivas). Si se identifican el pensar y el juzgar, como es sólito, hay que distinguir entre *juzgar propio* y *juzgar impropio*.

En la esfera del pensamiento impropio estamos libres de todos los límites que imponen las leyes categoriales; en ella puede unirse todo, pero también hay restricciones, como hemos visto en la Investigación IV, § 10 y ss., siempre que siguiendo las leyes lógico-gramaticales puras, conglomeremos sin sentido las significaciones y no caigamos en el contrasentido formal y real. Pero si queremos evitar éste, estréchase esa esfera amplísima del pensamiento impropio (de lo enlazado sólo significativamente) y entonces se trata ya de la *posibilidad objetiva* de las significaciones complejas (posibilidad de su adecuación, una intuición que las cumpla unitariamente). Así, pues, las leyes puras de la validez de las significaciones (de la posibilidad ideal de su intuitivación adecuada) son paralelas a las leyes puras de enlace y variación de las primas categoriales propias. Pero al hablar de leyes de la validez de la significación, no se trata de leyes que decidan sobre la validez de una significación dada, sino de las posibilidades de enlace y variación de las significaciones determinadas de un modo categorial puro, en un caso dado cualquiera en este sentido: si es válido el enunciado *t es una parte de T*, también lo es *T es un todo de t;* si es verdadero que hay *un a que es b*, también lo es que *no*

todos los a son b, etc. En estas proposiciones, lo material es variable sin límites; por eso reemplazamos las significaciones materiales por signos algebraicos y por eso decimos que esas proposiciones son analíticas.

Hemos tomado los casos más simples y claros; complejos de actos totalmente intuitivos y complejos de actos puramente signitivos. Pero lo habitual es que el pensamiento transcurre en unos casos intuitiva, en otros signitivamente mezclándose lo uno con lo otro; por ejemplo, ligando a los miembros representados intuitivamente una mera intención signitiva hacia una de las síntesis categoriales. Los actos complejos así engendrados son *intuiciones categoriales impropias;* su total correlato objetivo no es representado real, propia sino impropiamente; su posibilidad o la posibilidad objetiva de su correlato no está garantizada. Así, pues, en la esfera del pensamiento impropio hemos de comprender también estos complejos de actos mixtos, y hablar de leyes de la validez de los actos signitivos enturbiados.

64. *Las leyes lógico-gramaticales puras como leyes de todo entendimiento y no meramente del humano. Su significación psicológica y su función normativa respecto del pensamiento inadecuado.*

Tanto unas leyes como otras son de naturaleza *ideal.* Que un material sensible sólo pueda recogerse en ciertas formas y enlazarse según ciertas formas, que la variación de éstas se rige por leyes en que lo material es variable, que las significaciones expresivas no pueden asumir más que ciertas formas, etc., no radica en nada empírico ni aun en nuestra organización intelectual, sino en la natura-

leza específica de las respectivas especies de actos; no en la naturaleza de nuestra sensibilidad o de nuestro entendimiento, sino en las mismas ideas de sensibilidad y entendimiento. Un entendimiento con otras leyes que las leyes lógicas puras sería un entendimiento sin entendimiento. Otros seres podrán intuir otros mundos, estar dotados de otras facultades, pero si son seres psíquicos y tienen vivencias intencionales, están sometidos a estas mismas leyes. Las leyes del pensamiento propio pertenecen también a la organización psíquica de la especie humana, porque pertenecen a la organización psíquica en general. Y viceversa, todo lo que corresponde a las peculiaridades diferenciales de un tipo de organización dada es absolutamente ajeno a leyes puras, como son las leyes del pensamiento.

En consecuencia, el auténtico *a priori* lógico (no el que corresponde a lo específicamente humano de la conciencia que es un *a priori* falseado) abarca exclusivamente todo lo que pertenece a la esencia ideal del entendimiento en general, a las esencias de sus especies de actos y formas de actos, a lo que no puede ser suprimido mientras el entendimiento o los actos que lo definen sean lo que son.

Con esto se aclara la significación psicológica de las leyes lógicas y ante todo de las leyes ideales del pensamiento propio y la medida en que regulan el curso efectivo de los procesos psíquicos. Toda ley pura que expresa una compatibilidad e incompatibilidad fundada en la naturaleza de ciertas especies limita las posibilidades empíricas de coexistencia y sucesión psicológicas; lo que ve con intelección como incompatible *in specie*, no puede ser compatible en ningún caso particular empírico. Y como el pensamiento lógico-empírico se desarrolla en su mayor parte inadecuada y signitivamente, enlazamos muchas cosas que no pueden unirse en verdad, de modo que se verifique realmente la síntesis meramente pensada. Por esto, las leyes apriorísticas

del pensamiento propio y de la expresión propia se convierten en normas del pensamiento y expresión impropia meramente mencional. Es decir, que de aquellas leyes pueden derivarse, como fundadas en ellas, otras que toman el carácter de normas prácticas, las cuales, aplicadas al pensar signitivo o signitivamente enturbiado, expresan las condiciones ideales de una verdad posible en general (en sentido de *conexión* en general).

65. *El problema de la significación real de lo lógico es un problema contrasentido.*

Ahora comprendemos por qué no es más que un contrasentido el pensamiento de que el curso del universo pudiera negar alguna vez las leyes lógicas o, dicho de otro modo, que la experiencia, la *matter of fact* de la sensibilidad podría ser la que fundase esas leyes y limitase su validez. Las leyes categoriales puras no mientan ningún hecho y, por tanto, no pueden ser confirmadas ni refutadas por ningún hecho. En consecuencia, no hace falta ninguna teoría metafísica ni de otra clase para explicar la concordancia del curso de la naturaleza con las leyes "innatas" del entendimiento; lo que hace falta es sólo el esclarecimiento fenomenológico del significar, del pensar, del conocer y de las ideas y leyes que tienen su origen en estas actividades.

66. *Distinción de los conceptos más importantes que se mezclan en la corriente contraposición de "intuición" y "pensamiento".*

Con lo dicho queda clara la relación entre *pensamiento* e *intuición*. Ahora resumimos las antítesis, cuya confusión ha enmarañado las indagaciones sobre la teoría del conocimiento y cuya distinción ha

quedado diáfana en las anteriores consideraciones.

La antítesis entre *intuición* (que es percepción o imaginación) y la *significación* (pensar como mero mentar significativo). La antítesis entre *intuición sensible* e *intuición categorial*. La antítesis entre la *intuición* (o más en general, *representación) inadecuada* en que pensamos meramente que esto es así y la *adecuada*, en que intuímos la situación plenamente como "ella misma".

La antítesis entre *intuición individual* (que da la mera individualidad) y la *intuición universal*. Puede llamarse aquélla *intuición* y a ésta *pensamiento* que se dirige a lo universal y se desarrolla por medio de conceptos. Por eso habla también de la antítesis de *intuición* y *concepto*.

La confusión de estas antítesis se ve claramente en la teoría del conocimiento de Kant, en la cual las funciones categoriales desempeñan un gran papel, pero (por no haber apreciado la diferencia entre intención y significación) no llegó a la fundamental ampliación de los conceptos de percepción e intuición a la esfera categorial, ni distinguió entre los conceptos como significaciones universales de las palabras, como especies del representar universal propio y como objetos universales o correlatos intencionales de las representaciones universales. Todas las oscuridades de principio de la crítica kantiana de la razón dependen de que Kant no vió claro lo peculiar de la ideación pura, de la intención adecuada de esencias conceptuales y proposiciones universalmente válidas que expresan leyes esenciales: en suma, le faltó el auténtico concepto fenomenológico de lo *a priori* [1].

(1) Véase también nuestra nota aclaratoria al § 11 de la Investigación tercera. (Nota del abreviador.)

SECCIÓN TERCERA

ESCLARECIMIENTO DEL PROBLEMA INICIAL

CAPÍTULO IX

ACTOS NO OBJETIVANTES COMO APARENTES CUMPLIMIENTOS SIGNIFICATIVOS

67. *No todo significar es conocer.*

ESTE examen de la relación entre la significación y la intuición correspondiente y la esencia del expresar propio e impropio, deja aclaradas las cuestiones iniciales de esta investigación y, ante todo, que el significar de las expresiones no debe ser considerado como un conocer y aun como un clasificar. Se dice que todo acto es expresable en una forma verbal adecuada, enunciativa o interrogativa o imperativa, etc. Así, pues, para que el acto encuentre su loçución adecuada debe ser apercibido, conocido; es decir, la representación ha de ser conocida como tal representación, la atribución como atribución, la negación como negación, el deseo como deseo, etc.

A esto respondemos: conocimiento es relación

entre un acto de pensamiento y una intuición impletiva. Pero los actos de pensamientos no se expresan en los enunciados. Si denomino *reloj* a un objeto intuitivo, llevo a cabo un acto de pensamiento y de conocimiento, pero conozco el reloj y no el conocer. Cuando enuncio o pienso en las cosas, enuncio y conozco que las cosas se comportan de tal o cual manera. Pero no pienso ni conozco el juzgar; para esto, en vez de hacer objeto del juicio a las cosas, hay que convertir el juicio en objeto mediante un nuevo acto de pensamiento, clasificándolo, además, como juicio y nombrándolo mediante la adecuada forma de expresión, diciendo, en vez de *A es B*, *yo juzgo que A es B* o *que A es B es un juicio*. De todos modos, se preguntará si la adaptación gramatical al acto que ha de expresarse no delata un acto de conocer en que tiene lugar esta adaptación. Contestamos que no cuando con el expresar se trata del mero notificar o equivale a significar y lo expresado es la significación idéntica. Los actos puramente signitivos implican la misma mención que los intuitivos, pero no hacen más que notificarla o significarla; pero en el juzgar intuitivo, la unidad de coincidencia ya es una unidad de conocimiento (aunque no de un conocer relacionante), en la cual lo conocido no es el acto impletivo, sino su correlato objetivo: la situación objetiva y es ésta lo "expresado", no el acto de conocer.

68. *La discusión en torno a la interpretación de las peculiares formas gramaticales que expresan actos no-objetivantes.*

Volvemos ahora a la cuestión (véase 1 y ss.) de si las formas gramaticales para los deseos, las preguntas, las voliciones y, en general, para los actos no-objetivantes deben considerarse como juicios

sobre estos actos, o si también estos actos, y no sólo los objetivantes, pueden funcionar como expresados, esto es, como dando sentido o cumpliéndolo. Trátase de expresiones como *¡el cielo nos asista!*, *¿es p un número trascendente?*, etc. Aristóteles era opuesto a que se equiparasen tales proposiciones a los enunciados; los cuales afirman o niegan, y sólo con relación a ellos puede hablarse de verdad o falsedad, mientras que un deseo o una pregunta no hacen ninguna aserción y, por tanto, no pueden ser tachadas de falsas. Pero según Bolzano, la pregunta, que no enuncia nada sobre aquello por lo que pregunta, enuncia nuestro deseo de adquirir un conocimiento y en este sentido la pregunta puede ser falsa si el deseo es indicado inexactamente por ella. Pero Bolzano mezcla la adecuación o inadecuación de la expresión *al pensamieito*, y la verdad o falsedad que es la adecuación o inadecuación del pensamiento *a la cosa*. Aquella inadecuación puede ser *falta de justeza* (empleo de palabras que no se ajustan al pensamiento a expresar), y *falta de veracidad* (expresión de otros pensamientos que los que realmente le llenan). Ni lo uno ni lo otro tienen que ver con la verdad. Una expresión justa y veraz puede expresar una verdad, pero también una falsedad. Podemos replicar al que enuncia algo: "eso que dices es falso", ésta es la *objeción objetiva*, o también "no hablas verazmente", o "te expresas sin justeza". Al que pregunta sólo puede objetársele por falsedad o falta de justeza.

También se podría decir que toda proposición enunciativa implica un doble juicio: el juicio sobre la situación objetiva y un segundo juicio que el que habla pronuncia sobre este juicio, como vivencia suya. Así afirma Sigwart que toda proposición enunciativa de la forma *A es B* contiene por el mero hecho de hablar la aserción de que el que habla piensa y cree lo que dice, la proposición imperativa incluye la aserción de que quiere la acción

exigida; la optativa, la aserción de que desea lo expresado. Por tanto, concluye, como en todo hablar hay estas aserciones sobre el estado subjetivo del que habla, no puede basarse en ellas ninguna distinción entre las diversas proposiciones.

69. *Argumentos en pro y en contra de la interpretación aristotélica.*

1. Según la teoría antiaristotélica, el que pregunta enuncia su deseo de ser informado; no se dice *yo pregunto si*, pero es que la pregunta es una expresión ocasionalmente abreviada.

En favor de la tesis aristotélica podría replicarse: el argumento serviría también para las proposiciones enunciativas de modo que la expresión *S es P* es una abreviación ocasional de la expresión: *yo juzgo que S es P;* ésta, una abreviación de *yo juzgo que juzgo que S es P*, y así hasta el infinito. El argumento se basa en que el sentido expreso de la proposición interrogativa es distinto que el real; en la proposición desiderativa no se expresa la relación del deseo con el que desea *(yo deseo que...)*, pero si esta relación no se encuentra en el sentido expreso de la proposición, sino en el modificado, eso basta para refutar el argumento. Por otra parte, en el discurso comunicativo una proposición enunciativa notifica a otro un acto de juzgar; el que la oye entiende que el que habla juzga, pero el caso es que la expresión significa lo mismo en el discurso solitario; por tanto, la significación es el contenido idéntico del juicio. También en las proposiciones interrogativas, la significación es la misma cuando se pregunta a otro que cuando se trata de una pregunta interior; así, pues, la significación de la proposición interrogativa es el contenido de la pregunta.

CRÍTICA. — Queda refutado el argumento basado

en el falso supuesto de que toda expresión es una comunicación y como tal, un juicio sobre las vivencias internas (notificadas) del que habla. Pero no queda refutado que las proposiciones desiderativas, interrogativas, etc., puedan ser juicios sobre las vivencias correspondientes y de que sólo por serlo pueden dar expresión adecuada a estas vivencias.

En efecto, hay diferencias entre los enunciados y las preguntas y demás expresiones. Al convertir la proposición *S es P* en la proposición *yo juzgo que S es P*, ésta no es una significación meramente modificada, sino otra ni siquiera equivalente; la prueba es que la proposición primitiva puede ser falsa y la modificada, verdadera. Pero una pregunta como *S ¿es P?* es equivalente, dice lo mismo que "*yo pregunto, si S es P*". Así, pues, acaso en estas formas de proposición esté implícita una relación con el que habla, aunque sea indeterminada o significada accesoriamente, y la persistencia de la mención esencial al convertir la interrogación en proposición enunciativa indica que los actos que dan significación pertenecen a la misma clase que los juicios.

2. Todavía hay otra manera de interpretar las formas de expresión discutidas como juicios. Al expresar un deseo, aunque sea en el discurso solitario, representamos el deseo y lo que le constituye, no un deseo meramente representado, sino el deseo vivo de aquel mismo instante, y éste es el que noticiamos. Por tanto, lo expresado es la percepción interna; es decir, realmente un juicio, aunque no como los corrientes que enuncian predicativamente algo sobre algo; es decir, no se pone en relación la vivencia del deseo con el sujeto viviente que la experimenta, sino que se "pone" simplemente esa vivencia.

Puede objetarse que entonces también cuando enunciamos un juicio predicativo, el juicio es per-

cibido interiormente y la significación del enunciado reside en el simple juicio ponente sobre lo percibido, sobre el juicio. Pero quien juzga que el oro es amarillo no juzga que el oro es la representación que tiene juntamente con la palabra "oro" ni juzga que el modo de juicio que realiza con la palabra *es* cae bajo el concepto de *es*, etc. El oro no es el nombre de una vivencia de representación, sino de un metal, el *es* corresponde a la situación objetiva, etc. En suma, las expresiones sólo son nombres de vivencias cuando éstas se tornan objetos de representación o judicación por virtud de la reflexión.

CRÍTICA. — Con esta objeción queda claro que no toda expresión supone un juicio u otro acto que convierta la vivencia por ella notificada en objeto. Pero tampoco se ha probado que las formas interrogativa, desiderativa, imperativa, etc., no sean juicio sobre las respectivas vivencias. Es cierto que nombrar un deseo no es desear, pero vivir un deseo y nombrarlo, ¿no es también desear?

3. Las expresiones discutidas tienen en ocasiones la forma de proposiciones categóricas con sujeto y predicado. Por ejemplo, si digo: *el cochero debe enganchar*, predico el deber del cochero, como si dijera "es deber del cochero enganchar".

A esto se replica que cabe enunciar, como en ese caso, una obligación objetiva; si conozco esta obligación del cochero puedo juzgar que debe hacer algo, pero yo no expreso al enunciarla ningún desear, apetecer o deber vivo. Claro es que, en frases como "el cochero debe enganchar", enuncio también mi voluntad si se trata de mi cochero, pero esto, más que expresado en las palabras mismas, lo está por el tono y las circunstancias. Cuando la enunciación de mi voluntad predomina sobre la predicación del deber, implícita en las palabras, ésta no es llevada a cabo o resulta secundaria. Por otra

parte, la interpretación predicativa cabe en este caso y otros semejantes, pero no en las preguntas.

CRÍTICA. — Tampoco se ha demostrado que cuando el predicado "deber" no tiene un sentido objetivo no se predique nada ni en general se juzgue. Cuando digo: *Juan, engancha,* Juan es predicado como el que debe enganchar y lo es en la espera de que lo haga, y no sólo para hacerlo constar meramente. Evidentemente, hay un cierto juicio sobre la vivencia respectiva, puesto que me represento como emisor de una orden y tengo conciencia de dar una orden, pero en lugar de la forma: *yo ordeno que enganches,* uso el imperativo más breve. La forma de expresión con el *debe* o el *tiene que* se usa más bien cuando se trata de dar una expresión más objetiva a la intención de la voluntad propia o ajena, como en el caso de expresión de la voluntad legisladora de la ley. Pero en el primer caso lo ordenado es representado, nombrado y enunciado como ordenado (y lo mismo lo deseado en la proposición desiderativa y lo rogado en la rogativa). Todas estas expresiones, nacidas del deseo de comunicar a otro las propias convicciones, deseos, esperanzas, etc., son acompañadas por actos de reflexión sobre estas vivencias internas y, más concretamente, por actos de intuición de las mismas que las refieren al yo y a la persona a quien se habla, actos que pertenecen a la significación de las expresiones discutidas, lo que no ocurre cuando se trata de proposiciones enunciativas, aunque las acompañen, siempre que se trata de comunicar a otros un juicio, por ejemplo.

70. *Solución.*

Si se entienden por juicios las predicaciones, las proposiciones discutidas no son en *todos los casos* expresiones de juicios. En esto estamos conformes

con los lógicos que se adhieren a Aristóteles, pero disentimos en que los nombres, enunciados, preguntas, mandatos, etc., son formas de expresión del mismo orden en el sentido de que los nombres dan expresión a las representaciones y los enunciados a los juicios, las proposiciones desiderativas a los deseos, etc. Existe una diferencia entre nombres y enunciados y las demás expresiones discutidas, pues en aquéllos los actos de juzgar y representar "expresados" dan significación, pero ellos no son los significados, mientras que en las proposiciones desiderativas, imperativas, etc., los actos expresados son también los significados, son también los objetos nombrados o expresados, elementos de las situaciones objetivas predicadas. Es decir, que mientras en las proposiciones enunciativas lo que las cumple es la situación objetiva juzgada, en las expresiones discutidas, lo que las cumple es la intuición de los mismos actos de desear, ordenar, etcétera, que ellas expresan. Por tanto, las *supuestas* expresiones no objetivantes son casos particulares, muy importantes práctica y comunicativamente y por lo demás accidentales, de los enunciados o de las otras expresiones de actos objetivantes, puesto que hay en ellos actos de dar significación del mismo género (intención significativa) que en los enunciados y hay cumplimientos que también pertenecen al único y solo género (intuición), aunque no sea cumplimiento por la intuición de una situación objetiva. La diferencia es la que acabamos de decir.

La importancia de la cuestión estriba en que su solución nos dice si todo significar en intención y cumplimiento es de un solo género (el de actos objetivantes, ya significativos o intuitivos), o si todo acto de cualquier género da significación o la cumple. También nos revela la triple significación del término equívoco "actos expresados", por el cual puede entenderse (véase § 2) los actos sig-

nificativos que dan significación a la expresión y mentan cierta objetividad, o los actos intuitivos que cumplen la mención significativa o, por último, los actos que son los objetos de la significación y a la vez de la intuición cuando la expresión expresa la vivencia interna momentánea del que habla. La dificultad que hemos analizado estriba en que en este último caso los actos significativos son plenamente cumplidos por las correspondientes intuiciones internas, o sea que aquéllos y éstas se hallan fundidos del modo más íntimo.

APÉNDICE

PERCEPCIÓN EXTERNA E INTERNA. FENÓMENOS FÍSICOS Y PSÍQUICOS

1

PARA EL hombre ingenuo, *percepción externa* es la de las cosas exteriores, sus propiedades, relaciones, cambios, acciones recíprocas, y *percepción del yo* la que cada cual puede tener de su yo, propiedades, estados, operaciones, entendiendo como yo percibido su apariencia corporal, sus vivencias pasadas y presentes. Este par de conceptos no coincide para él con el par *percepción sensible* y *percepción interna*. Para él, percepción sensible es lo percibido por sus sentidos, no sólo las cosas externas, sino también el propio cuerpo y sus actividades andar, comer, ver, oír, etc., y percepción interna la de sus vivencias espirituales, como pensar, sen-

tir, querer, pero también todo lo que, como éstas, está localizado en el interior del cuerpo. En lenguaje filosófico, ambos pares de conceptos se reducen a uno solo: *percepción interna y externa.* La externa es la de los cuerpos, la interna la que nuestro espíritu posee de sus propias operaciones (las *cogitaciones* de Descartes). Es una división fundada en la distinción de los objetos de percepción y, a la vez, en el modo de originarse. La primera brota de las acciones de las cosas físicas sobre el espíritu a través de los sentidos; la segunda, de la reflexión sobre las operaciones del espíritu.

2

Últimamente se ha tratado de modificar, profundizar, precisar esas definiciones que proceden de Locke, primero, por interés epistemológico; porque a una y otra percepción se les da diferente valor para el conocimiento, considerando la percepción externa como engañosa y la interna como evidente, de modo que ésta es la única que realmente merece el nombre de percepción, pues en ella el objeto corresponde verdaderamente al acto de percepción; más aún: le es inherente. En segundo lugar, por *interés psicológico* para fijar los dominios de la psicología empírica, definiendo exactamente sus objetos para apartar realidades trascendentes (tan discutidos como el alma y los cuerpos) y quedarse sólo con los datos verdaderos, las notas *puramente descriptivas* para la distinción de las percepciones o para la distinción de los fenómenos corpóreos y psíquicos a ellas correspondientes, notas que no exigen supuestos epistemológicos.

Ya Descartes abrió un camino. Puedo dudar de todo — decía — pero hay algo de que no puedo dudar mientras lo estoy viviendo: de que existo, dudo, juzgo, represento, etc. Así, pues, de los objetos

de la percepción interna tenemos *evidencia*, la certeza inatacable que caracteriza el saber en sentido riguroso y que, en cambio, falta a la percepción externa que nos puede engañar. Así, pues, el carácter de evidencia ya es una nota descriptiva, sin supuesto de realidades metafísicas, que diferencia unas y otras percepciones. Si consideramos los fenómenos presentados por una y otra clase de percepción encontramos que pertenecen a dos clases esencialmente distintas. En un lado están las *cualidades sensibles* que forman una unidad descriptivamente cerrada, haya o no órganos de los sentidos, que forma un género en el sentido aristotélico, y con ellas los monumentos necesariamente enlazados o los que por su parte suponen necesariamente cualidades para tener un ser concreto. Del otro lado, están fenómenos, como representar, juzgar, presumir, desear, etc., que podrán tener relación con lo sensible pero son incomparables a ello, y cuya nota positiva caracterizante es la "in-existencia intencional". Con esto llegamos a una división fundamental y descriptiva de los fenómenos en *físicos* y *psíquicos* y a una distinción entre ciencia natural y psicología sobre la base de los verdaderos datos de los fenómenos, sin supuestos metafísicos, ya que los físicos no son definidos como los producidos por la acción de los cuerpos sobre nuestra alma a través de los sentidos ni los psíquicos como los que encontramos en la percepción de las operaciones de nuestra alma.

Pero —dice Brentano— es preciso restringir la definición de la ciencia de la naturaleza, pues no trata de todos los fenómenos físicos, no trata de los que aparecen en la fantasía sino sólo de los que aparecen en la sensación y respecto a éstos sólo establece leyes en cuanto dependen de la excitación física de los órganos sensoriales. Podría definirse la ciencia natural como la que trata de explicar los fenómenos físicos de las sensaciones normales y pu-

ras (no influídas por ningún estado psíquico especial) fundándose en la hipótesis de la acción sobre nuestros sentidos de un mundo, sin entrar en la explicación de la naturaleza absoluta de este mundo. En cuanto a la psicología habría que ampliar el concepto de los fenómenos psíquicos, puesto que los fenómenos físicos de la fantasía y aquellos que aparecen en la sensación, aunque como contenido de los fenómenos psíquicos, entran en él. Serían, pues, el objeto propio de la psicología sólo los fenómenos psíquicos en el sentido de estados reales.

3

Según Brentano, todo fenómeno psíquico es, no sólo conciencia, sino a la vez contenido de una conciencia y además consciente en el sentido de percepción. Las percepciones internas son una sola cosa con las respectivas vivencias psíquicas. La percepción interna no es un segundo acto que se agrega al fenómeno psíquico; éste, además de contener su referencia a un objeto se contiene a sí mismo como representado y conocido; el acto se dirige a su objeto primario y a la vez y secundariamente a sí mismo. De aquí la evidencia e infalibilidad de la percepción interna. Además, Brentano interpreta la conciencia como una percepción interna continua.

Todas estas teorías han sido objeto de múltiples críticas. Pero éstas no han profundizado bastante para llegar a separar lo valioso en el pensamiento de Brentano y lo erróneo de la forma que le imprimió. Ello es debido a la insuficiencia de los análisis fenomenológicos que no ha permitido eliminar equívocos y confusiones como veremos ahora.

4

Para Brentano la percepción interna se diferencia de la externa por la evidencia e infalibilidad y porque en ella experimentamos exclusivamente los fenómenos psíquicos, mientras que en la externa sólo los físicos.

Pero a mi parecer la percepción interna y externa son enteramente del *mismo* carácter epistemológico. Quiero decir que, si bien está justificada la distinción entre percepción evidente y no-evidente, esta división no coincide con la de la percepción interna y externa; porque la percepción interna no siempre es evidente. No siempre es evidente la percepción del yo ni toda percepción de un estado psíquico referida al yo. Las percepciones de los estados psíquicos no suelen ser evidentes porque son percibidos, localizados corporalmente como cuando la *angustia nos oprime la garganta, la pena nos roe el corazón* lo cual lo percibimos igual que percibimos que *el viento sacude los árboles*, etc.; entonces no hay evidencia porque los fenómenos psíquicos no existen como son percibidos. Para percibirlos como son, para percibir la vivencia pura y evidente es precisa la actitud fenomenológica pura.

Se objetará que no tenemos en cuenta la distinción entre *percepción* y *apercepción*, y que la percepción interna significa el simple vivir conscientemente los actos psíquicos, que los toma como lo que son y no como lo que son ya aprehendidos, apercibidos. Pero esto equivale a decir que la esencia de la percepción no reside en la apercepción, puesto que una clase de ella, la interna, carece de apercepción. Si en la percepción externa no hay apercepción no se puede hablar de montes, árboles, etc., pero si la hay, también tiene que haberla

en la interna. Y, en efecto, así como al oír ciertos sonidos, los apercibo, interpreto como *sones de organillo* percibo apercibiendo mis fenómenos psíquicos como la felicidad que "me" hace estremecer, la pena que siento en el corazón. Y son fenómenos o, mejor, "contenidos aparentes" precisamente por ser contenidos de la apercepción.

5

El término "fenómeno" es equívoco. Significa varias cosas:

1. La vivencia concreta de la intuición: lo que percibimos estrictamente cuando percibimos la lámpara que está delante de nosotros.

2. El objeto intuído (aparente) como el que nos aparece aquí y ahora: esta lámpara.

3. Los elementos reales del fenómeno en el primer sentido: las sensaciones presentantes o momentos vividos de color, forma, etc., que no son distinguidos de las propiedades del objeto (coloreado, de tal forma). Repetidas veces hemos advertido la necesidad de distinguir unas y otras: la sensación de color de la coloración del cuerpo, la sensación de la forma de la forma corpórea, etc. Las propiedades no existen en la conciencia como sensaciones, sino que están representadas, ni las cosas externas son complexiones de sensaciones; son objetos fenoménicos que aparecen como complexiones de propiedades cuyos géneros son, en un sentido peculiar, análogos a los que existen entre las sensaciones.

Puede decirse que el concepto primitivo de "fenómeno" es el indicado en el número 2: lo aparente o que puede aparecer, lo intuitivo como tal. Si tenemos en cuenta que toda clase de vivencias (entre ellas, las vivencias de intuición externa cuyos objetos se llaman a su vez fenómenos externos) pueden convertirse en objetos de intuiciones refle-

jas, internas, llámanse "fenómenos" todas las vivencias de la unidad de vivencias de un yo. Fenomenología es, pues, la teoría de las vivencias en general, comprendiendo en las vivencias todos los datos, no sólo reales (como las sensaciones) sino también intencionales que puedan mostrarse en ellas como evidencia. La fenomenología pura es, pues, la teoría de los fenómenos puros, de los fenómenos de la conciencia pura de un yo puro; esto es, no se sitúa en el terreno de la naturaleza física y animal (o psicofísica) dado por apercepción trascendente ni lleva a cabo ninguna posición empírica ni judicativa que se refiere a objetos trascendentes a la conciencia; no establece ninguna verdad sobre realidades físicas o psíquicas de la naturaleza ni toma ninguna premisa como axioma. Por el contrario toma todas las apercepciones y posiciones judicativas que mientan cosas que rebasan los datos de la intuición adecuada, puramente inmanente, como vivencias, tal como son en sí mismas, sin fijarse en eso que mentan, y las somete a una indagación de esencia, esencia puramente inmanente, puramente "descriptiva". Esta indagación es pura también en otro sentido, en el de "ideación"; es indagación apriorística. De este carácter han sido todas las investigaciones de esta obra; no han hablado de hechos ni de leyes psicológicas de una naturaleza "objetiva" sino de posibilidades y necesidades puras, inherentes a cualquier forma de *cogito* puro, por sus contenidos reales e intencionales o por sus conexiones posibles *a priori* con otras tales formas.

También el término "percepción" padece de un equívoco, pues se llama percibido a lo que "aparece" en la percepción (por ejemplo, una casa) pero también el *contenido de sensaciones* vivido en la percepción, el conjunto de contenidos presentantes.

6

Estos equívocos producen errores y engaños como los de Brentano. La percepción externa —se dice— es engañosa. Esto es verdad si entendemos por los fenómenos físicos que ella percibe las cosas físicas o sus propiedades y cambios, etc. Pero Brentano no sólo llama fenómenos físicos a los objetos externos sino a los contenidos presentantes que pertenecen realmente a la percepción y entonces, éstos también resultan no-evidentes, falibles como toda percepción externa. Pero es preciso una distinción. Cuando percibimos un objeto externo vivimos pero no percibimos las sensaciones presentantes; podemos engañarnos sobre la existencia de una casa, no sobre la de los contenidos sensibles vividos porque no juzgamos sobre ellos, no los percibimos. Pero si después atendemos "reflexivamente" a estos contenidos —abstrayendo de lo que mentábamos antes (la casa) y tomándolos, intuyéndolos simplemente como lo que son— entonces los percibimos a ellos. Esta percepción tiene, pues, el mismo derecho a la evidencia y la infalibilidad. Hay, pues, percepciones evidentes de contenidos "físicos" como las hay de psíquicos.

El mismo doble sentido que en el concepto de fenómeno físico se encuentra en el de fenómeno psíquico. Brentano entiende por fenómeno psíquico una vivencia de acto y por percepción interna la percepción que toma esta vivencia tal como existe. Pero no ve que por percepciones internas sólo comprende una clase de fenómenos psíquicos ni ve que la superioridad de la evidencia que atribuye a su percepción interna depende de que se ha servido de un concepto de percepción distinto. Si respecto del fenómeno físico hubiera entendido por percepción propia sólo aquella aprehensión y comprensión que

incluye adecuadamente su objeto, hubiese concedido igual evidencia a la percepción de las vivencias sensibles que incluye en la percepción externa y no hubiera dicho que la percepción interna es "la única percepción en el sentido propio de la palabra".

Así, pues, la contraposición de percepción interna y externa no es idéntica a la percepción evidente y no-evidente. La primera corresponde a los conceptos de físico y psíquico; la segunda, a la antítesis fundamental, estudiada en la Investigación VI, entre percepción *adecuada* (intuición en el sentido más estricto) en que el contenido de la sensación es a la vez el objeto de la percepción, es decir, que está presente él mismo y percepción *inadecuada* en que el contenido se diferencia del objeto; esto es, el contenido representa lo que no reside en él mismo y no es él mismo sino algo análogo como el color de un cuerpo respecto al color de la sensación. Esta distinción funda la diferencia de valor epistemológico que se ha buscado entre la percepción interna y la externa. Pero no se encuentra en ella sino en la de percepción adecuada e inadecuada. Podemos, pues, decir: sólo la percepción de las propias vivencias es indudablemente evidente, mas no toda percepción de esta clase es evidente. Y aquélla sólo cuando recogemos puramente las vivencias.

7

Se objetará que vivencia es lo mismo que fenómeno psíquico. Respondo: si se entiende por fenómeno psíquico los elementos reales de nuestra conciencia, las vivencias mismas, y por percepciones internas, las adecuadas, sólo entonces coincide la extensión de la percepción interna con la de la percepción adecuada. Pero entre los fenómenos psíquicos en este sentido, como vivencias en general,

también están los contenidos sensibles, que no están incluídos en los fenómenos psíquicos de Brentano, las cogitaciones de Descartes ni los *acts or operations of mind* de Locke. Finalmente cuando se entiende por percepciones internas, dentro de la psicología, como ciencia objetiva de la vida psíquica animal, las percepciones de las propias vivencias que el percipiente aprehende como suyas, todas las percepciones internas son apercibientes de un modo trascendente, lo mismo que las externas. Pueden valer algunas como adecuadas, pero en cuanto que aperciben las vivencias como las del yo-hombre psicofísico percipiente (por tanto, como pertenecientes al mundo objetivo dado) están gravadas por este lado de una inadecuación, aparte de que, como hemos visto, entre las percepciones internas hay algunas en que el objeto percibido no existe en el sentido que se le atribuye en la percepción.

8

Los equívocos del término "fenómeno" explican la mezcla y confusión de dos clases de divisiones psicológicas esencialmente diferentes.

1. Las divisiones de las vivencias, como por ejemplo, la división en *actos* y *no-actos;* 2. La división de los objetos fenoménicos; por ejemplo, en aquellos que aparecen como pertenecientes a la conciencia de un yo (objetos psíquicos) y los que no aparecen así (objetos físicos). La división de Brentano de los fenómenos en psíquicos y físicos equivale a la de las vivencias en actos y no-actos, pero después mezcla en los fenómenos físicos los contenidos de la sensación y los objetos externos aparentes. En relación con esta confusión, está su distinción errónea entre las dos clases de fenómenos. Los fenómenos físicos —dice— existen sólo fenoménica e intencionalmente mientras que los psíquicos tienen

además de esa existencia intencional, una existencia real. Pero entre los fenómenos físicos coloca los contenidos de la sensación, y éstos, los contenidos de forma, de color, etc., vividos, son elementos reales de la conciencia; no existen como contenidos aparentes y meramente supuestos sino realmente, entendiendo por *real*, no lo que existe fuera de la conciencia, sino lo que no es meramente mentado.

ÍNDICE

PROLEGÓMENOS A LA LÓGICA PURA

INVESTIGACIONES PARA LA FENOMENOLOGÍA Y TEORÍA DEL CONOCIMIENTO

INVESTIGACIÓN PRIMERA

Expresión y significación

INVESTIGACIÓN SEGUNDA

La unidad ideal de la especie y las teorías modernas de la abstracción

INVESTIGACIÓN TERCERA

Sobre la teoría de los todos y las partes

INVESTIGACIÓN CUARTA

La diferencia entre las significaciones independientes y no independientes y la idea de la gramática pura

INVESTIGACIÓN QUINTA

Sobre las vivencias internacionales y sus "contenidos"

SECCIÓN TERCERA

Esclarecimiento del problema inicial

Este libro
se terminó de imprimir
en Artes Gráficas
Bartolomé U. Chiesino
Ameghino 838 — Avellaneda
Buenos Aires
el día 20 de agosto
de 1949


A000001220445

